



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1979

Exodustexte im Jesajabuch: Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen

Kiesow, Klaus

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-149661>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Kiesow, Klaus (1979). Exodustexte im Jesajabuch: Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Éditions Universitaires / Vandenhoeck Ruprecht.

KIESOW · EXODUSTEXTE IM JESAJABUCH

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts der Universität
Freiburg Schweiz
und des Seminars für Biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster
herausgegeben von
Othmar Keel,
unter Mitarbeit von Bernard Trémel und Erich Zenger

D6

Zum Autor:

Klaus Kiesow (Jahrgang 1946) studierte seit 1966 Philosophie, katholische Theologie und Orientalistik in Walberberg, Bonn, Paris und Münster. Seit 1975 arbeitet er als Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für alttestamentliche Exegese der Universität Münster. Aufgrund der vorliegenden Dissertation wurde er 1978 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster zum Doktor der Theologie promoviert.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 24

KLAUS KIESOW

EXODUSTEXTE IM JESAJABUCH

LITERARKRITISCHE UND
MOTIVGESCHICHTLICHE ANALYSEN

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

1979

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kiesow, Klaus:

Exodustexte im Jesajabuch. –

Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag;

Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

1979

(Orbis biblicus et orientalis; 24)

ISBN 3-7278-0207-3 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53329-2 (Vandenhoeck und Ruprecht)

© 1979 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für Biblische
Studien, Universität Freiburg Schweiz

INHALTSVERZEICHNIS

1. TEIL - EINFÜHRUNG	9
1. Die Fragestellung	9
2. Forschungsgeschichtlicher Standort	10
3. Zur Anlage der Arbeit	21
2. TEIL - TEXTANALYSEN	23
1. Analyse von Jes 40,1 - 11	23
2. Analyse von Jes 43,16 - 21	67
3. Analyse von Jes 49,7 - 12	79
4. Analyse von Jes 51,9f	93
5. Analyse von Jes 52,7 - 12	114
6. Analyse von Jes 55,12 - 13	123
7. Analyse von Jes 62,10 - 12	131
8. Analyse von Jes 35	142
3. TEIL AUSWERTUNG UND INTERPRETATION	158
1. Redaktionskritische Zwischenbilanz	158
2. Exodusmotive und ihre Verarbeitung	168
3. Zusammenfassung und theologische Perspektiven	190
LITERATURVERZEICHNIS	204
REGISTER DER BIBELSTELLEN	216

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Dezember 1977 abgeschlossen und im Wintersemester 1977/78 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Inaugural-Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie nur unwesentlich überarbeitet; seither erschienene Literatur ist nur im Ausnahmefall eingearbeitet.

Die erste Anregung für diese Arbeit stammt von Herrn Professor Dr. Erich Zenger. Ihm habe ich an erster Stelle für vielfältige Förderung und hilfreich-kritische Begleitung zu danken, zugleich auch, zusammen mit Herrn Professor Dr. Othmar Keel, Fribourg, für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe "Orbis Biblicus et Orientalis". Weiter gilt besonderer Dank Herrn Professor Dr. Peter Weimar, an dessen Seminar ich als Wissenschaftlicher Assistent tätig sein durfte, für seine verständnisvolle Unterstützung des Projektes sowie für manchen Rat und Einzelhinweis. Beim Lesen der Korrekturen haben die Mitarbeiter des Seminars, Frau Eva-Maria Jelitte und Herr Bernhard Kopp, freundlicherweise geholfen. Einen wesentlichen Beitrag zum Gelingen der Arbeit hat schließlich Frau Elfriede Brüning durch die geduldige und sorgfältige Erstellung der Druckvorlage geleistet.

Ein letztes Wort des Dankes geht an meinen ersten Lehrer im Alten Testament, Herrn Dr. Heinrich Arenhoevel, Köln. Ihm verdanke ich Zugang und Beziehung zum Glaubenszeugnis des Alten Israel.

Münster, Dezember 1978

Klaus Kiesow

1. TEIL - EINFÜHRUNG

1. Die Fragestellung

Exodus - das ist im letzten Jahrzehnt ein wichtiges Stichwort für Versuche zur Erneuerung christlicher Praxis und Theologie geworden. Theologische Neuentwürfe ¹, Erwachsenenkatechismen ², religionspädagogische Grundrisse und Arbeitsmaterialien ³ berufen sich auf die Tradition vom Exodus aus Ägypten, die sie als eine Hauptachse der biblischen Botschaft verstehen. Ob hier ein Mißverständnis und eine willkürliche und einseitige Akzentsetzung vorliegt oder ob vielmehr tatsächlich und wenn ja, wie die Befreiung aus Ägypten als fortwirkende Ursprungserfahrung Israels seine Glaubensgeschichte in allen wichtigen Phasen maßgeblich bestimmt hat, muß sich in der exegetischen Arbeit am alttestamentlichen Text erweisen ⁴. In diesem Rahmen möchte die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten.

Daß in den jüngeren Texten des Jesajabuches, besonders in den Kapiteln 40 - 55, die Erinnerung an und die Anspielung auf den Auszug aus Ägypten, das Schilfmeerwunder und den Wüstenzug eine herausgehobene Rolle spielen, ist, wengleich nicht unbestritten ⁵, so doch vorherrschende Meinung der Exegese. Von einer genaueren Untersuchung einschlägiger Texte aus Jes 40-55 kann darum mit einigem Recht Aufschluß über einen begrenzten, aber bedeutenden Ausschnitt der Geschichte der Exodusmotivik und -tradition erwartet werden.

1 Als Beispiele seien herausgegriffen: MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München ⁴1965 (bes. 280-312); GUTIERREZ, *Theologie der Befreiung*, München 1973 (bes. 141-149); ALVES, *Christianisme, opium ou libération*, Paris 1972 (bes. 107-112). Kritisch dazu z.B. KRAUS, *Zum Thema "Exodus"*, in: ders., *Biblisch-theologische Aufsätze*. Neukirchen 1972, 102-119.

2 Z.B. *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*. Hrsg. Feiner u. Vischer, Freiburg ⁸1973, 114-131.

3 EXELER, *Exodus. Ein Leitmotiv für Pastoral und Religionspädagogik*. Als Ms. gedr. München 1974.

4 Ein knapper Entwurf einer inneralttestamentlichen Wirkungsgeschichte der Exodus-tradition findet sich bei WEIMAR-ZENGER, 139-166.

5 S.u.S. 19ff.

2. Forschungsgeschichtlicher Standort

2.1 Zur literarischen Eigenart und Struktur von Jes 40-55 ⁶

Schon die Entscheidung, welche Texte aus Jes 40-55 für die Untersuchung heranzuziehen, wie sie methodisch anzugehen sowie ob und wie die gewonnenen Einzelergebnisse zu einem Gesamtbild zusammenzuordnen sind, rührt an die strittige Problematik der literarischen Eigenart und Struktur dieses Textkomplexes. Auf diesem Feld spielt sich gegenwärtig die Hauptkontroverse der Deuterijosajaforschung ab. Darauf soll kurz eingegangen werden, soweit es erforderlich ist, um den Ausgangspunkt der folgenden Analysen darzustellen.

Vom Anfang der neueren Deuterijosajaforschung an ⁷ stehen sich zwei grundsätzliche Auffassungen über Entstehung, Struktur und Kohärenz von Jes 40-55 gegenüber. Die eine vermag hier weder eine Disposition noch einen Gedankenfortschritt zu erkennen, sondern nur eine lockere, ungeordnete Abfolge von "kürzeren und längeren Dichtungen" (DUHM ⁸); die andere findet dagegen eine planvoll angelegte, logisch fortschreitende Schrift (BUDDE). Ist also Jes 40-55 eine lockere Sammlung von Gelegenheitstexten oder aber eine literarisch durchgeformte "Schreibtischarbeit"? So lautete die Kontroverse schon, bevor mit einer neuen Phase der Prophetenforschung gattungskritische Fragestellungen auch in der Deuterijosajaexegeese eindringen und lange Zeit vorherrschend blieben.

Schrittmacher dieses Neuansatzes waren die grundlegenden Arbeiten von GRESSMANN, MOWINCKEL, KÖHLER und BEGRICH. Mit dem Nachweis verschiedener fester Redegattungen in Jes 40-55 war der methodische Grundkonflikt - Sammlung oder einheitliches "Buch" - vorläufig im ersteren Sinn entschieden. Zwar gingen die Ergebnisse der gattungskritischen Analyse weit auseinander, was Zahl, Um-

6 Zur Forschungsgeschichte vgl. WESTERMANN, 1964a, 92-117 sowie die Überblicke bei MELUGIN, 1976a, 1-7; SPYKERBOER, 1-29; VINCENT, 15-40.

7 Dieser Anfang kann sinnvoll durch die erstmalige Abtrennung von Jes 56-66 bei DUHM (1892) bestimmt werden.

8 286f.

fang und Klassifizierung der festgestellten Spruchseinheiten betraf. Trotzdem blieb der methodische Ansatz dieser Arbeiten, jedenfalls im deutschen Sprachraum, von nun an bestimmend: Ausgangspunkt der Analyse sind einzelne, primär voneinander unabhängige Spruchseinheiten, die sich verschiedenen prophetischen, kultischen und forensischen Redegattungen zuordnen lassen. Über die Art und Weise dieser Zuordnung gab und gibt es allerdings verschiedene Hypothesen. GRESSMANN, KÖHLER und BEGRICH sahen in den deuterojesajischen Einheiten literarische Nachahmungen der mündlichen Gattungen⁹. Sie trugen damit einer von ihnen beobachteten Freiheit Deuterojesajas in der Verwendung der Gattungen Rechnung¹⁰. Zugleich vermieden sie die Schwierigkeit, jeder einzelnen Einheit einen konkreten institutionellen Ort im realen Auftreten eines Propheten Deuterojesajas zuweisen zu müssen.

Die Frage, ob dieser Prozeß der literarischen Nachahmung nicht besser im Rahmen einer durchlaufenden literarischen Gesamtkomposition als in isolierten Einzeltexten (z.B. Flugblättern¹¹) vorzustellen sei, wurde nicht gestellt und lag wohl auch außerhalb des Horizonts einer gattungskritisch orientierten Forschung. Das vorrangige Interesse an der Abgrenzung selbständiger Einheiten zog die Aufmerksamkeit vom Vorgang der Komposition ab. Er wurde als sekundärer, ja epigonaler Prozeß vernachlässigt, der sich nach rein äußerlichen Stichwortzusammenhängen (MOWINCKEL, neuerdings von SCHOORS¹² vertreten) oder nach inhaltlichen Gesichtspunkten (ELLIGER¹³) vollzogen habe.

Eine Radikalisierung der gattungskritischen Position bedeutet die Arbeit VON WALDOWS "Anlaß und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja". Er versucht, die Hauptgattungen von Jes 40-55 nicht als literarische Nachahmungen zu deuten, sondern originär in einer mündlichen Verkündigung des Deutero-

9 BEGRICH, 1938a, 97.

10 GRESSMANN spricht von der "Auflösung der prophetischen Gattungen" (295), BEGRICH von "Weiterbildung" (8), WESTERMANN von Formenverbindung (1964a, 121.133).

11 So VON WALDOW, 171.

12 1973a, 29, 297.Ann. 2.

13 1933a. Auch im unvollendeten Kommentar ELLIGERs bleiben redaktionskritische Fragen marginal (vgl. 1978a, 201, 281f, 346, 369f).

jesaja zu verankern. Sitz im Leben der Heilsorakel (nach ihm die Hauptmasse der Texte) seien Klagefeiern der Exulanten, in denen Deuterojesaja als Kultprophet aufgetreten sei. - Die konsequente Durchführung dieser Hypothese in der Einzellexegese, wie sie ELLIGER in seinem neuen Kommentar ¹⁴ sogar für die Gerichtsreden versucht hat - darin noch über VON WALDOW hinausgehend -, widerlegt sich freilich m.E. selbst durch die Künsteleien und Widersprüche, in die sie sich verwickelt ¹⁵.

Die Weiterentwicklung der exegetischen Methodik von form- zu traditionsgeschichtlichen Fragestellungen hat sich auch in der Arbeit an Jes 40-55 niedergeschlagen. In diesem Sinn wird die These VON WALDOWS, der Textkomplex sei im wesentlichen im Kult beheimatet, in der jüngst erschienenen Untersuchung von VINCENT ¹⁶, einem Schüler Graf REVENTLOWS, weitergeführt und überholt. Er reduziert die Texte auf anonymes kultisches Traditionsgut und entzieht damit folgerichtig und ausdrücklich der Annahme eines individuellen Autors "Deuterojesaja" ebenso den Boden wie der üblichen Datierung und Lokalisierung der Texte im babylonischen Exil. Diese radikale Infragestellung von "zum Dogma erhobenen Hypothesen" ¹⁷ der Deuterojesajaforschung legt in ihrer Überspitzung implizit die Schwachstellen der rein gattungskritischen Forschungsrichtung frei, die mit ihrem atomisierenden Ansatz zusammenhängen. Im Rückblick drängt sich der Eindruck auf, daß die "Formgeschichtler" in der Auseinandersetzung mit der anachronistischen und rein gedanklich in den Text hineinkonstruierten "Bucheinheit" der älteren Literarkritik nur deshalb die Probleme der Struktur und Komposition methodisch und inhaltlich so sehr ver-

14 Vgl. 1978a, 71, 160, 313.

15 Vgl. a.a.O., 312f zu 43,8-13. Zu 40,16 sagt E. (71): "Offenbar redet der Prophet im Freien und nach Einbruch der Nacht, wenn er seine Hörer auf den gestirnten Himmel über ihnen hinweisen kann". Methodisch anfechtbar erscheint es zudem, wenn E. für die Erklärung von formalen und inhaltlichen Unregelmäßigkeiten auf die Bedingungen der Stegreifimprovisation rekurriert, als ob die Texte Wortprotokolle seien (vgl. 70f, 313).

16 Die Bedeutung dieser Arbeit liegt u.a. darin, erstmals seit CASPARI die "Deuterojesaja"-Hypothese kritisch hinterfragt und ihre primär forschungsgeschichtlichen und systematischen Bedingungen herausgearbeitet zu haben. Die Beschränkung der eingehenden Textanalysen auf wenige Heilsworte und hymnische Einheiten läßt jedoch die Fundierung der weitgehenden traditionsgeschichtlichen Folgerungen für ganz Jes 40-55 als fraglich erscheinen.

17 VINCENT, 252.

nachlässigen konnten, weil für sie die Grundannahme dieser Literarkritik aus systematisch-theologischen Gründen gar nicht zur Diskussion stand, nämlich die Einheit von Ort und Verfasser von Jes 40-55¹⁸. Am Ende macht aber eine Arbeit wie die von VINCENT sichtbar, wie die fortschreitende Reduzierung der Texte auf überindividuelle Gattungsschemata bzw. Kultagenden schließlich dahin tendiert, noch jenen Grundbestand an sprachlicher und gedanklicher Individualität, der als für Jes 40-55 eigentümlich die "Deuterojesaja"-Hypothese stützte, restlos wegzuerklären.

Eine entschiedene Gegenbewegung zur gattungskritischen Atomisierung von Jes 40-55 vollzog sich vor allem in der englischsprachigen Exegese. Ihre Voraussetzung war die Erarbeitung einer Methode, die den literarischen Zusammenhang eines Textkomplexes nicht nur inhaltlich-gedanklich zu postulieren, sondern an der konkreten Gestaltung der Einzeltexte selbst nachzuweisen erlaubt. Diese Aufgabe unternimmt MUILENBURG in seinem Kommentar¹⁹. Stilkritische Untersuchungen ("rhetorical criticism") führen ihn zu dem Ergebnis, daß nicht die (gleichwohl in freier Form benutzten und variierten) Redegattungen, sondern 21 längere, mehrstrophige Gedichte die Grundbausteine von Jes 40-55 darstellen, die wiederum nach einem inhaltlichen Plan zu einem Gesamtbuch zusammengefügt sind. Deuterojesaja muß nach ihm vor allem als Dichter verstanden werden; der freie Gebrauch älterer prophetischer, kultischer und poetischer Gattungen und ihre kunstvolle Verarbeitung und z.T. Verschmelzung dient dem Zweck, die prophetische Botschaft wirkungsvoll zu formulieren. Die Gattungen haben also nur eine untergeordnete Funktion²⁰.

Wie WESTERMANN²¹ mit Recht feststellt, ist der Einfluß gattungskritischer Fragestellungen und Gesichtspunkte auf MUILENBURG gering, trotz dessen grund-

18 Die z.T. scharfsichtige Untersuchung von CASPARI, die als einzige auch diese Annahme grundsätzlich infragestellte, hatte wegen ihrer eigenwilligen Gattungsbestimmungen, vor allem aber wegen ihres kaum lesbaren Stils wenig Wirkung.

19 1956a, bes. 386-392. Vgl. grundsätzlich zur Methode 1969a.

20 In der Linie von MUILENBURG liegt auch die Arbeit von SPYKERBOER: Jes 40-55 ist nach ihm ein kontinuierliches literarisches Werk; die Gattungen haben eine dienende Funktion und fallen nicht mit den literarischen Basiseinheiten zusammen. Eine Struktur im Sinn einer Aufbaugliederung liefert S. nicht; anknüpfend an LACKs Formel "développement par enveloppement" (LACK, 81) beschreibt er das Baugesetz von Jes 40-55 als schrittweise weiter ausgreifende Wellenbewegung (186). Vgl. u.S. 19f.

21 1964a, 106.

sätzlicher Aufgeschlossenheit für diesen Ansatz. Mehrere Autoren haben sich darum bemüht, die verschiedenen Fragestellungen und Methoden der beiden Forschungsrichtungen vermittelnd zu verbinden, an erster Stelle WESTERMANN selber. In einer umfangreichen Vorstudie ²² zu seinem Deuterocesajakommentar arbeitet er den Rückstand an Kompositions- und Strukturbetrachtung aus gattungskritischer Sicht auf. Er kommt zu einer formalen und inhaltlichen Gliederung in vier Hauptteile anhand der als Abschlußstücke interpretierten "kleinen Loblieder" 44,23; 48,20f; 52,7-10 ²³. MUILENBURGs Gesichtspunkt der kontinuierlichen Verbindung der Einzelstücke untereinander bleibt dabei aber weitgehend unberücksichtigt; die Gliederung erfolgt, abgesehen von der kompositorischen Interpretation der genannten "Loblieder", doch wieder nach thematischen Gesichtspunkten. Dagegen wird MUILENBURGs Einfluß in der These spürbar, daß von Kap. 45 ab nicht mehr die kurzen Redegattungen, sondern aus mehreren Gattungen verschmolzene längere Gedichte als Elementarbausteine anzusehen seien, die auch im Gegensatz zu den Einheiten von Kap. 40-44 von vornherein schriftlich abgefaßt seien. Damit entsteht das Modell einer zweiphasigen Entstehungsgeschichte von Jes 40-55, die freilich durch den einen Autor "Deuterocesaja" zusammengehalten wird.

Noch eingehender bemüht sich die Untersuchung von MELUGIN ²⁴ um die Verbindung stilkritischer und gattungskritischer Methodik. Nach einer ausführlichen Überprüfung der in Jes 40-55 gebrauchten Gattungen analysiert er deren Verarbeitung und Verzahnung im jetzigen Text. Das Ergebnis bedeutet eine Korrektur an der Position MUILENBURGs: nicht längere Strophengedichte, sondern kurze, meist mit den Gattungen zusammenfallende Einheiten sind die Elementarbausteine des Buches. Sie weisen sich durch ihre formale und inhaltliche Unabhängigkeit und Eigenständigkeit im Kontext als solche aus. Ein Sammler hat die ursprünglich auch literarisch selbständigen Einheiten nach "kerygmatischen" Gesichtspunkten angeordnet und durch eine Vielzahl von stilistischen Beziehungen miteinander verklammert. Zugleich hat diese Komposi-

22 1964a.

23 48,20f und 52,7-10 sind aber keine "Loblieder", während 49,13, tatsächlich ein Loblied, keine gliedernde Funktion im Sinne WESTERMANNs besitzt. Außerdem soll der Aufbau nach W. durch die nachträgliche Einfügung der "Ebed-Jahwe-Lieder" gestört sein (a.a.O., 162ff).

24 1976a.

tion durch vereinheitlichende Eingriffe alle Spuren eines früheren Sitzes im Leben der Einheiten oder auch vorangegangener Teilsammlungen restlos ausgemerzt, so daß der Eindruck eines kontinuierlichen Werkes entstanden und jeder literar- und redaktionskritischen Rückfrage der Ansatzpunkt genommen ist²⁵.

Die geschilderten extremen Unterschiede in der Beurteilung von Kohärenz, Struktur und Entstehungsgeschichte von Jes 40-55 lassen es ratsam erscheinen, die Untersuchung von Einzeltexten nicht von vornherein durch eine Festlegung auf die eine oder andere Lösung zu belasten. Vor allem birgt eine Vorentscheidung für die Existenz eines literarkritisch einheitlichen "Buches" die Gefahr in sich, den Einzeltext in seiner Individualität nicht mehr voll wahrzunehmen und sein spezifisches Profil gegenüber Vergleichstexten und Kontext zu verwischen. Darum wird bei jeder zu behandelnden Einheit in einem ersten Analyseschritt die Frage der Abgrenzung in inhaltlicher und formaler Hinsicht eigens zu klären sein. Dabei ist damit zu rechnen, daß die Unterscheidung zwischen einer mehrgliedrigen größeren Einheit und mehreren, auf einander bezogenen kleineren Einheiten manchmal nur auf einer subjektiven Gewichtung der verbindenden bzw. trennenden Elemente beruht und deshalb nicht mit Sicherheit möglich ist.²⁶

Schließlich ist zu bedenken, ob nicht die Konzentration auf Gattungs-, Struktur-, Traditions- und Kompositionsprobleme die literar- und redaktionskri-

25 MELUGINS Kompositionsanalyse überzeugt in weiten Teilen; ihr Befund läßt aber auch eine andere als seine eigene, oben genannte Deutung zu. Aus der Beobachtung, eine Einheit sei formal und inhaltlich eigenständig und unabhängig, kann nämlich nicht geschlossen werden, daß sie tatsächlich auch literarisch ursprünglich ein isoliertes Stück gewesen ist. Deshalb ist auch der geheimnisvolle Redaktor, der keine Spuren hinterlassen haben soll, ein ganz unnötiges Postulat. Das von M. beobachtete Miteinander von isolierenden und verklammernden Elementen läßt sich einfacher so erklären, daß die einzelnen Einheiten im Sinn BEGRICHS nur literarische Nachahmungen der Redegattungen sind. Sie sind Elementarbausteine der nun allerdings (gegen BEGRICH und M.) originären Gesamtkomposition, und in ihrer relativen formalen und inhaltlichen Isolierbarkeit gegenüber dem jeweiligen Kontext klingt nicht ihre frühere Einzelexistenz als konkreter Text, sondern nur die Eigenständigkeit der imitierten Gattung nach.

26 Vgl. dazu weiter die Vorbemerkung zur Analyse von Jes 40,1-11, S. 23.

tische Analyse von Jes 40-55 zu sehr in den Hintergrund gedrängt hat ²⁷, jedenfalls seit ELLIGERS Untersuchung von 1933. Eine Reihe von Beobachtungen, die sich mit der Annahme eines literarisch einheitlichen Werkes schwer vereinbaren lassen und bei den Vertretern einer mündlichen Entstehung der Texte oft zur Rekonstruktion verschiedener Phasen in der Verkündigung Deuterojesajas Anlaß gaben ²⁸, könnten versuchsweise im Sinne einer mehrstufigen Redaktionsgeschichte von Jes 40-55 ausgewertet werden. Diese Problematik verdient der längeren Vernachlässigung wegen besondere Aufmerksamkeit.

Damit ist auch die traditionelle "Deuterojesaja"-Hypothese zur Disposition gestellt, die hinter Jes 40-55 eine große Prophetengestalt des 6. Jahrhunderts postuliert. Bewährt sich einerseits die Annahme eines predigenden Propheten "Deuterojesaja" nicht an den Texten ²⁹, so verlangt andererseits auch die Hypothese einer geschlossenen literarischen Komposition Jes 40-55 durchaus nicht die Annahme eines prophetischen Schriftstellers "Deuterojesaja" mit so ausgeprägt individuellen und biographisch ausgestalteten Zügen, wie sie z.B. die Kommentare von WESTERMANN ³⁰ und BONNARD ³¹ zeichnen, jedenfalls dann nicht, wenn in den Texten jeder biographische Zug fehlt ³². Daß "Deuterojesaja", im Gegensatz etwa zur Priesterlichen Geschichtserzählung oder zur deuteronomistischen Schule, von der Exegese mit so individuellen Zügen ausgestattet wurde, ist wohl auch auf das inspirationstheologische Bedürfnis zurückzuführen, diesen theologisch bedeutsamen Textkomplex in einem individuellen und direkten prophetischen Offenbarungsempfang zu verankern

27 Dabei ist natürlich von vieldiskutierten Spezialproblemen wie der Ursprünglichkeit der "Ebed-Jahwe-Lieder" und der Götzenpolemiken abzu-
sehen. Im übrigen liegt hier vielleicht ein aktuelles Problem der Prophetenexegese überhaupt. KAISER sagt dazu im Vorwort seines Kommentars zu Jes 13-39 (1970a, 10): "Es hat fast den Anschein, als hätte die traditionsgeschichtliche Forschung, der wir als ganzer ein vertieftes Verständnis des Werdens des Alten Testaments und des Wachstums seiner Religion verdanken, die Aufmerksamkeit auf diesem Gebiet zu sehr absorbiert, so daß sie der literarkritischen Zügelung bedarf".

28 Besonders ist hier an die Trennungslinie nach Kap. 48 zu denken (vgl. u. S. 163).

29 S.o.S. 12 u. Anm. 15.

30 1966a, 10f.

31 19,22f, 25f.

32 Dies gilt unter der (zu überprüfenden) Voraussetzung, daß in 40,1-11 ursprünglich keine Prophetenbeauftragung vorliegt und der Ebed Jahwe der ersten drei "Ebed-Jahwe-Lieder" nicht individuell zu verstehen ist.

und nicht in der literarischen Arbeit einer namenlosen Gruppe oder Schule ³³. Gegenüber solchen Vorurteilen empfiehlt sich eine Vorsicht im Urteil, die die Anonymität der Autoren respektiert.

2.2 Zur Exodusmotivik in Jes 40-55

Umfang und Bedeutung der Exodusmotivik in Jes 40-55 sind seit der Jahrhundertwende mehrfach ³⁴ untersucht worden; die Ergebnisse haben sich vielfach auch in den Kommentaren niedergeschlagen ³⁵. Die mangelnde Einigkeit in der Frage, in welchen Texten solche Motive festgestellt werden können, spiegelt dabei eine erste Eigenart des Motivgebrauchs wider: vom "neuen Exodus" ist nicht in einem thematisch geschlossenen Komplex die Rede, sondern in verstreuten und oft nur knappen Anspielungen, die zudem nicht immer eindeutig zu interpretieren sind. Einzelmotive, die einmal in deutlicher Beziehung zum Schilfmeerwunder oder Wüstenzug stehen, werden an anderer Stelle isoliert oder in einem ganz anderen Kontext gebraucht (vgl. das Motiv "Aus-trocknen des Meeres bzw. von Strömen" in 51,10 mit 42,15 und 50,2; das Motiv "Wasserspende" in 43,20f mit 44,3), so daß dort Zweifel darüber bestehen kann, ob wirklich eine Exodusanspielung vorliegt. An keiner Stelle werden die traditionellen Heraus- oder Heraufführungsformeln verwandt. Anscheinend ist mit einem frei fließenden, mit Konnotationen spielenden Gebrauch der Mo-

33 Sehr deutlich wird dieser offenbarungstheologische Hintergrund in den Einwänden, die WESTERMANN (1964a, 108ff) gegen die Sichtweise MÜLLENBURGS vorbringt. Die Vorstellung einer rein literarischen Genese von Jes 40-55 steht für ihn in Spannung zum Anspruch der Texte, "das durch einen Propheten zu einer bestimmten Stunde an Israel ergehende Gotteswort" zu sein (110). - Mit dem systematischen Hintergrund der "Deuterojesaja"-Hypothese hat sich vor VINCENT (19-29) schon BECKER (33f) auseinandergesetzt. Seine zweiphasige Entstehungsgeschichte von Jes 1-66, die außer den ursprünglichen Jesajaworten im wesentlichen nur eine frühnachexilische Redaktion zulassen will, stellt zwar eine gewaltsame Vereinfachung dar, gibt aber einen wichtigen neuen Anstoß zur Untersuchung der kompositorischen Einheitlichkeit des ganzen Jesajabuches.

34 ZILLESSEN; FISCHER; GUILLET; VON DER MERWE, 146-246; ZIMMERLI, 1960a; ANDERSON, 1962a; BEAUDET; BLENKINSOPP; STUHLMUELLER, 66-98; BALTZER, 12-26; PREUSS, 1976a, 42-45.

35 Vgl. die instruktive Tafel bei STUHLMUELLER (272), die die Belege für die Exodusmotivik in den Kommentaren zusammenstellt und den Dissens in der Beurteilung einzelner Texte deutlich macht. Maximal werden 13 Texte aufgeführt (40,3-11; 41,17-20; 42,14-17; 43,1-7.16-21; 44,1-5.27; 48,20-21; 49,8-12; 50,1; 51,9-10; 52,11-12; 55,12-13), einige Kommentatoren

tive zu rechnen; besonders die in bestimmten Abschnitten leitwortartig wiederkehrenden Termini "Wasser" und "Weg" scheinen den Komplex der Exodusmotive mit anderen Themen zu verzahnen ³⁶.

In dieser diffusen Textsituation gehen viele der genannten Autoren ³⁷ mit erstaunlicher Unbefangenheit daran, die verschiedenen Belegstellen für einen Auszug aus Babel und für eine Heimkehr aus aller Welt, für den Bau der Jahwestraße und den Einzug Jahwes in Jerusalem, für Wasserspende und Wasserentzug, Bepflanzung der Wüste und Wiederaufbau des Landes in gegenseitiger Ergänzung und Kommentierung zu einem Gesamtablauf zusammenzusetzen, diesen durch Vergleich mit Pentateuchtraditionen weiter zu illustrieren und auf die Exilssituation anzuwenden. Als exemplarisch ³⁸ für dieses Vorgehen sei die Zusammenfassung von ZILLESSEN (307f) zitiert:

"Das Exil in Babylonien ist ein Gegenstück der ägyptischen Gefangenschaft. Die strafenden Vorzeichen, Austrocknung der Wasser, Verpestung der Luft, erinnern an die ägyptischen Plagen. Der Auszug selbst soll kein eiliger, halb heimlicher sein, sondern einer feierlich-frohen Festprozession gleichen, die Jahwe selbst (in dem כבוד), wie einst den ersten Zug in der Wolken- und Feuersäule, begleitet. Wie gelegentlich dort, so erscheint er auch hier als der siegreiche Heerführer an der Spitze seines Volkes, aber auch, was sich dort nicht findet, als der Hirt seiner Herde. Das Schilfmeerwunder soll sich wiederholen in Austrocknung der hemmenden Wasser und glücklichem Durchzug. Die Feinde aber sollen in ähnlicher Weise wie Pharao mit seinem Heer vernichtet werden. Aber das Größere, jene alten Ereignisse Überbietende kommt erst dann: die wunderbar bereitete Straße geradewegs durch Gebirge und Tiefen der

lassen aber nur bei fünf Texten einen Exodusbezug gelten. Zur Vorsicht mahnt nach eingehender Untersuchung auch VAN DER MERWE, 263ff.

36 Diese Beobachtung spricht gegen die These HERMANNs (1965a, 297), die Parallele zwischen dem Exodus aus Ägypten und dem neuen Exodus aus Babel beruhe nur auf äußeren Begleitumständen und sei nicht mehr als nur eine "historische Reminiszenz" ohne "direkte aktuelle Verbindlichkeit". Vgl. ZIMMERLI, 1960a, 198.

37 S.o.Anm. 34.

38 Vergleichbare Zusammenstellungen finden sich bei ANDERSON (1962a, 182ff) und ZIMMERLI (1960a, 198-201), der aber vorsichtig hinzufügt: "Die einzelnen Züge des Exodus können nicht zu einem fugenlos geschlossenen Ge-

Wüste, die Einschüchterung der Feinde und Nachbarn der Wanderschaft durch gewaltige Naturereignisse, die wunderbare Verwandlung der Wüste in wasserreiches, fruchtbares, üppig-vegetationsreiches Land. Die Völker nah und fern, ja die wilden Tiere preisen staunend den vor ihren Augen herrlich waltenden Gott und das Ende ist die Neuausteilung des wieder-gewonnenen Landes".

Eine solche Zusammenschau läßt sich aber nur mit einiger Gewaltsamkeit durchführen³⁹. Dies gilt, abgesehen von mancher Widersprüchlichkeit in Einzelzügen⁴⁰, vor allem für ein Grundproblem: der neue Exodus setzt sich nicht in einer neuen Landnahme fort; wo diese zu erwarten wäre, ist von der Heimkehr Jahwes zum Zion die Rede⁴¹, und zwar ebenfalls unter Benutzung von Exodusmotiven.

Diese fundamentale Spannung wird in zwei schon erwähnten neueren Untersuchungen u.a. zum Anlaß genommen, die Existenz der Vorstellung eines neuen Exodus in Jes 40-55 grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Dissertation von SPYKERBOER deutet den Textkomplex als Trostbrief (vielleicht aus der Gola)

samtgemälde zusammengefügt werden. Sie stehen gelegentlich in einer gewissen Spannung nebeneinander. Sie werden auch immer einmal in ihrer Eigentlichkeit aufgelöst und zum Hinweis auf Tieferes gemacht ..." (201). Damit ist das eigentliche Problem aber erst beschrieben.

39 Ein extremes Beispiel dafür bietet wiederum ZILLESSENS Interpretation von 50,2f als Vorzeichen des neuen Exodus (293): "Damit scheint mir an die ägyptischen Plagen Ex 7,14ff; 10,21ff angespielt. Freilich wird dort der Nil in Blut verwandelt und dadurch stinkend, und die Finsternis trifft nur die Ägypter. Deuterocesaja erreicht das Dürsten der Feinde lieber durch sein beliebtes Verwandeln der Ströme in dürres Land, die Verpestung der Luft durch die verwesenden Fische. Er erweitert das Wunder durch den Plural der Ströme und die Verfinsternung des Himmels." So werden von einem vorgefaßten Interpretationsrahmen aus sogar die Widersprüche zur positiven Deutung eingesetzt.

40 Vgl. die eine Jahwestraße 40,3 mit den vielen Straßen 49,11; die Vernichtung der Ägypter 43,17 mit der Tötung des Meeresdrachens 51,9; die bestätigende Aufnahme der Pentateuchtradition 48,21 mit der Antithetik 52,12.

41 Entsprechend behandeln BALTZER (Teil I und III) und PREUSS (1976a, Exkurs 1 und 2) Exodus und Heimkehr in verschiedenen Abschnitten.

an Zion. Nicht den Exulanten wird ein "neuer Exodus", sondern den Bewohnern Jerusalems die Rückkehr Jahwes angesagt⁴². 48,20f und 52,11f, die nicht in dieses Bild passen, sind spätere Erweiterungen, die die unschlüssige Gola zur Heimkehr mahnen sollen.

VINCENT kommt aufgrund seiner Analyse von 42,10-17⁴³, 55,12f⁴⁴ und 51,9-11⁴⁵ zu dem Ergebnis: "Von einem neuen Exodus ist nicht die Rede"⁴⁶. Vielmehr sind diese Texte (wie nach ihm Jes 40-55 überhaupt) Teil einer vielleicht im Exil entstandenen, davon aber nur unwesentlich gefärbten⁴⁷ Zusammenstellung von bis dahin mündlich tradierten ("oral poetry") Fragmenten aus dem Jerusalemer Kult, wo die Exodustradition schon vorexilisch rezipiert war und, vermutlich im Zusammenhang eines am Neujahrsfest begangenen "kosmologischen Rituals"⁴⁸, u.a. mit einer Prozession zum Zion gefeiert wurde, in der sich wahrscheinlich die Hoffnung auf die Rückkehr von zunächst Nord- und dann ganz Israel ausdrückte⁴⁹. 48,20f und 52,11f als einzig verbleibende (und im ersteren Fall nicht ursprüngliche) Textgrundlage für eine Exoduserwartung und -verkündigung hält VINCENT nicht für ausreichend, "um ein Hauptkapitel einer dtjes Theologie zu entwerfen"⁵⁰.

Beide Bestreitungen einer Exodusverkündigung beruhen, so verschieden sie angelegt sind, im Grunde auf einer gemeinsamen Beobachtung: ein großer Teil der Texte in Jes 40-55 richtet sich anscheinend an Jerusalem, nicht an die Exulanten in Babel; das gilt besonders von Kap. 49 ab, aber auch schon im

42 "Thus chs. 40-48 must not be separated from 49-55, certainly not to the extent that the first part of the book is understood as a message for exiles, declaring that a new second exodus is at hand" (in Kap. 49-55 spielt diese Vorstellung nach S. sowieso keine Rolle). "... in line with the major thrust of the prophet's book we believe that the notion of a second exodus does not present a major theme" (190).

43 40-64.

44 101ff.

45 108-124.

46 123.

47 "Die exilische Situation scheint zufällige und austauschbare Konkretisierung einer im Kult verankerten Botschaft zu sein. Sie ist nicht per se der Anlaß der Verkündigung" (63).

48 Vgl. 257.

49 Vgl. 102.

50 103.

Prolog 40,1-11. Der Hauptinhalt der Botschaft an Zion ist nicht ein Auszugsruf, sondern die Ansage der Heimkehr Jahwes (40,10f; 52,7-10), die ihrerseits mit Exodusmotiven verbunden scheint. Diese Heimkehr Jahwes ohne weiteres mit der Heimkehr der Gola gleichzusetzen, kritisiert VINCENT mit Recht als "mißbräuchlich" ⁵¹. Als weiteres, sachlich ebenfalls eigenständiges Thema taucht die Sammlung der Diaspora am Zion auf (43,6f; 49,12.22).

Gegenüber den forcierten Versuchen der genannten beiden Autoren, die Zionsverkündigung durch traditons- bzw. kompositionskritische Vereinheitlichung von Jes 40-55 als einziges und Generalthema nachzuweisen, wird eine erneute literar- und redaktionskritische Überprüfung der Texte erforderlich, um die offenbar differenzierte Exodusmotivik nicht vorschnell zu einem nur scheinbar schlüssigen Gesamtbild zu harmonisieren.

3. Zur Anlage der Arbeit

Die geschilderte Unsicherheit, ob bestimmte motivische Einzelzüge einem Motivkomplex "Exodus" zuzuordnen sind, legt es nahe, von solchen Texten auszugehen, die unbezweifelbar einen Exodusbezug in sich enthalten: 43,16-21 und 51,9-11. Die redaktionskritische Problemstellung macht des weiteren die Untersuchung solcher Einheiten mit vermuteten Exodusmotiven wichtig, die aufgrund ihrer herausgehobenen Position im Ganzen von Jes 40-55 eine redaktionelle Schlüsselfunktion haben könnten: der Prolog 40,1-11, das Schlußstück 55,12f; ferner 52,7-12, das in einer Korrespondenz zu 40,9-11 zu stehen scheint, und schließlich 49,7-12, weil es in unmittelbarer Nähe der oft angenommenen Zäsur zwischen Kap. 48 und 49 Aufschluß über etwaige Verschiebungen im Motivgebrauch geben könnte. Im Versuch, zumindest eine weitere Phase einer Motivgeschichte zu rekonstruieren und vielleicht außerdem Hinweise auf die weitere Redaktionsgeschichte des Jesajabuches zu erhalten, werden schließlich die traditionellen Grenzen von "Deuterojesaja" überschritten und Kap. 35 sowie 62,10-12 in die Untersuchung einbezogen.

Die Analysen dieser acht Texte bilden den Grundstock der vorliegenden Untersuchung. Sie nehmen den Hauptteil der Arbeit ein und sind in der Abfolge der einzelnen Analyseschritte möglichst gleich gestaltet. In einem ersten

literarkritischen Arbeitsgang wird die Abgrenzung des zu untersuchenden Textes begründet und seine Einheitlichkeit geprüft; dabei sind die besonderen Schwierigkeiten der literarkritischen Analyse in Prophetentexten ⁵², speziell in Jes 40-55 ⁵³ zu berücksichtigen. Ein zweiter Arbeitsgang untersucht die syntaktische und stilistische Gestalt der Einheit sowie ihrer etwaigen Erweiterungen und sucht ihre formale Struktur zu ermitteln. Anschließend sind die wichtigsten semantischen Probleme auf der Wort- wie auf der Textebene zu erörtern. Überlegungen zur Gattungs- sowie im Einzelfall zur Motiv- und Redaktionskritik stehen am Ende.

Die vergleichende Untersuchung der speziellen Exodusbegriffe bleibt auf der Ebene der Einzelanalysen zunächst weitgehend ausgespart; sie wird im dritten Teil der Arbeit vorgenommen. Voraussetzung einer differenzierten Zuordnung und Gruppierung der Einzelmotive ist nämlich die redaktionskritische Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Jes 40-55 und die Bestimmung des literarischen Standorts der einzelnen Belege innerhalb dieses Rahmens. Die literarkritischen Ergebnisse der Einzelanalysen sowie zusätzliche Beobachtungen über stilistische Eigentümlichkeiten größerer Textkomplexe und kompositorische Beziehungen zwischen Einzeltexten werden deshalb in einer der Motivanalyse vorgeschalteten redaktionskritischen Zwischenbilanz ausgewertet. Aufgrund ihrer beschränkten Textbasis bleibt diese Rekonstruktion freilich notwendig mit manchen Unsicherheiten behaftet, besonders in der Zuordnung weiterer Texte. Ihre Richtigkeit wäre ausführlich erst in einer eingehenden Gesamtanalyse von Jes 40-55 zu begründen, die den Rahmen dieser Untersuchung sprengen müßte.

52 Vgl. die Darstellung dieser Problematik bei HOSSFELD (18-24). Die Zuhilfenahme von Anfangs- und Schlußformeln prophetischer Redeeinheiten, die sich a.a.O. für die Analyse des Ezechielbuches als hilfreich erweist, scheidet wegen des unregelmäßigen Gebrauchs dieser Formeln in Jes 40-55 als Orientierungspunkt meist aus. Schon für die Literarkritik ist darum auf stilistische und strukturelle Beobachtungen vorzugreifen. Auch in Jes 40-55 "gehört eine Diffusion zwischen den einzelnen Schritten zum Programm der Analyse" (a.a.O., 24).

53 S.u.S. 23.

2. TEIL - TEXTANALYSEN

1. ANALYSE VON JES 40,1 - 11

1. Literarkritik

1.1 Abgrenzung der Texteinheit 40,1-11

Dieser erste Methodenschritt ¹, der ja erst den Gegenstand der weiteren Analyse definiert, indem er seine Konturen zu umreißen versucht, ist in prophetischen Texten von weitreichendem Einfluß auf die Untersuchung und in Jes 40-55 von besonderer Problematik. Welche Textabschnitte der Ausleger für zusammengehörig hält und deshalb miteinander untersucht und zu gegenseitiger Erklärung heranzieht, das bestimmt mit über das Ergebnis der Auslegung, das ist aber auch oft von inhaltlichen oder form- und gattungskritischen Vorentscheidungen abhängig. Inhaltliche Kriterien, die an erzählenden Texten entwickelt wurden (Neueinsatz bzw. Abschluß einer Geschehensreihe) sind auf nicht erzählende Texte nicht ohne weiteres anwendbar, Neueinsatz bzw. Abschluß eines "Gedankens" oft nicht eindeutig zu bestimmen und von einer vorgängigen Bestimmung dieses "Gedankens" abhängig ². Einleitungs- und Schlußformeln helfen - das ist eine besondere Schwierigkeit in Jes 40-55 - oft nicht weiter, weil sie entweder ganz fehlen oder aber in anderer Funktion gebraucht werden. Auch formale Beziehungsgefüge (Pronominalisierung, Stichworte, Syntagmen) lassen sich nicht mit Sicherheit zur positiven Abgrenzung verwenden: Ob solche Beziehungen schon bei der Textkonstitution geschaffen oder erst durch eine sekundäre Komposition eingetragen sind, kann ja nicht von vornherein entschieden werden. Es bleibt damit nichts anderes übrig, als schon auf dieser Ebene der Untersuchung mit relativen Größen zu arbeiten: Zunehmende Beziehungsdichte spricht vermutlich für primäre, dem Text von Anfang an eigene Strukturen, und je weitmaschiger das Beziehungsnetz wird, desto eher ist es auf sekundäre (bzw. tertiäre usw.) Eingriffe zurückzuführen. Wo die Grenze zwischen dem einen und dem anderen zu ziehen ist, wird im Einzelfall zu untersuchen sein.

1 "Die erste Aufgabe der Literarkritik ist es, Beginn und Ende eines Textes zu bestimmen". FOHRER etc., 1973a, 44.

2 Diese Einschränkungen sind gegenüber den von FOHRER etc., (a.a.O., 47f) angegebenen Kriterien geltend zu machen.

1.11 Beginn der Texteinheit: 40,1

Hier treten keine Schwierigkeiten auf. Daß bei 40,1 eine Hauptzäsur des ganzen Jesajabuchs liegt, ist allgemein akzeptiert. Der Wechsel von Erzählprosa zu gebundener Sprache, das Fehlen jedes formalen Zusammenhangs, der unzweideutige Abschluß der vorausgehenden Geschehensfolge und der ganz andere zeitgeschichtliche Horizont des zuendegehenden Exils in Jes 40 gegenüber der vorexilischen Periode in Jes 39, schließlich die Abhängigkeit von Jes 36 - 39 von 2 Kön 18,13.17 - 20, 19 und ihre wohl frühestens früh-nachexilische Übernahme ins Jesajabuch³ lassen keinen Zweifel daran, daß mit 40,1 etwas Neues einsetzt. Es kann ausgeschlossen werden, daß etwa der Anfang von Kapitel 40 im Blick auf Kapitel 39 verfaßt ist. Diese klare Zäsur darf allerdings die Frage nicht verstellen, ob nicht doch inhaltliche Beziehungen über diesen Einschnitt vor- und zurücklaufen: Die Ankündigung des Exils in 39,6 und die Ankündigung von dessen bevorstehendem Ende in 40, 1ff stehen sicher nicht zufällig so nebeneinander⁴. Dieser gedankliche Zusammenhang ist andererseits sicher redaktionell und wäre bei der Frage nach der abschließenden Redaktion des Jesajabuches zu behandeln.

1.12 Ende der Texteinheit: 40,11

Weitaus schwieriger und durchaus kontrovers ist die Frage, wieweit die mit 40,1 beginnende Einheit sich fortsetzt. Bei erster Durchsicht fällt der Text von Kapitel 40 in eine Reihe von syntaktisch und inhaltlich eigenständigen Kleintexten auseinander, die wie an einer Kette aufgereiht wirken⁵: 1f, 3-5, 6-8, 9-11, 12-16, 17-24, 25f, 27-31. Inwieweit und in welcher Weise bildet diese Kette eine Einheit? Um zunächst die Extrempositionen zu nennen: Jeder dieser Kleintexte bildet eine literarische Einheit für sich, formell selbständig, unabhängig voneinander entstanden; etwaige Beziehungen zueinander gehen auf die sekundäre Komposition des Sammlers zurück⁶. Oder aber: Kapitel 40 ist in seiner Gesamtheit eine literarische

3 Vgl. KAISER, 1973a, 291f.

4 Vgl. MELUGIN, 1976a, 178.

5 Vgl. HARAN, 1962a, 128.

6 ELLIGER, 1933a, 225; GRESSMANN, 264; KÖHLER, 4ff; noch VINCENT (250f) rechnet nur mit einer redaktionellen Einheit.

Einheit, ein "cycle", der von seinem Dichter von vornherein als Folge von Strophen angelegt ist ⁷. Als Zwischenlösungen werden vertreten: die Verse 1-8 ⁸ bzw. 1-11 gehören als Texteinheit zusammen. Die letztere Position ist die am meisten vertretene ⁹, die auch hier Ausgangspunkt der Analyse sein soll. Einerseits liegt nämlich nach V.11 eine zu deutliche Zäsur, als daß weitere Texte aus Kapitel 40 als zu V.1-11 gehörig beurteilt werden können; das Thema wechselt von der Proklamation des Kommens Gottes zur weisheitlichen Rede über seine unvergleichliche Größe und Macht, die Sprachgestalt entsprechend von der imperativischen Aufforderung bzw. Ankündigung eines Geschehens zur von Fragen und Schlußfolgerungen dominierten Argumentation. Andererseits kann das Ende der Texteinheit nicht vor V.11 liegen, wie die enge formale und inhaltliche Entsprechung zwischen V.1f und V.9ff zeigt, die im folgenden herauszuarbeiten ist. Diese Entsprechung verbietet außerdem eine Atomisierung des Textes in Kleinsteinheiten und macht ebenso eine Isolierung von V.1-8 einerseits und V.9-11 andererseits unmöglich - eine Sichtweise, die sich vornehmlich auf ein inhaltliches Gesamtverständnis von V.1-8 als einer Art von "Berufungsbericht" in einer Kette von Auditionen stützt ¹⁰, das von außen an den Text herangetragen ist.

1.2 Untersuchung der Einheitlichkeit von 40,1-11

Der masoretische Text unterteilt 40,1-11 in vier Abschnitte:

- A) 1 - 2
- B) 3 - 5
- C) 6 - 8
- D) 9 - 11

Diese Unterteilung entspricht der syntaktischen Grobgliederung. Den Abschnitt A eröffnet eine Reihe von drei imperativen Sätzen, deren erster

⁷ HARAN, a.a.O.

⁸ MOWINCKEL, 89; ELLIGER, 1978a, 34; BEGRICH, 1938a,13; zuletzt MELUGIN, a.a.O., 84f.

⁹ DUHM, 287; MARTI, 269; WESTERMANN, 1966a,30; MUILENBURG, 1956a, 422; zuletzt SPYKERBOER, 183.

¹⁰ V.9 markiert unter dieser Voraussetzung einen Szenenwechsel: "In this passage the glad tidings are announced by human not celestial voices" (NORTH, 78). "The scene shifts from heaven to earth" (MUILENBURG, 1956a,

den Imperativ verdoppelt und durch eine eingeschobene Redeeinleitung von den folgenden beiden abgehoben ist. Den Imperativsätzen zugeordnet sind drei כִּי-Sätze. Der Abschnitt B ist durch eine partizipiale Redeeinleitung als neue, zweite Rede charakterisiert und mit einer Schlußformel (V.5bß) zum Folgenden hin abgegrenzt. Ähnlich eröffnet in V.6 eine partizipiale Redeeinleitung (V.6aα) den Abschnitt C, es folgt eine Gegenfrage (V.6aß) mit eigener Redeeinleitung und dann eine Folge von Nominal- und Verbalsätzen, die offenbar als weiterer Redetext der einen und/oder anderen Redeeinleitung in V.6a zuzuordnen sind. V.9 markiert wiederum eine Zäsur: unvermittelt setzt eine Reihe von Imperativsätzen ein, die in einen Redebefehl einmündet. Von diesem Redebefehl hängt als Redetext eine durch dreifaches הנה gegliederte Satzreihe ab.

Syntaktisch sind alle vier Abschnitte voneinander unabhängig. Keinerlei Pronominalverweise, Subjekt- oder Objektaufnahmen sind zwischen ihnen festzustellen. Wohl aber hängen einige Pronomina beziehungslos in der Luft: das suffigiierte Pronomen der zweiten Person Plural in אֱלֹהֵיכֶם (V.1b) sowie die in den pluralischen Imperativen V.1 und V.3 implizierten gleichartigen Pronomina, ebenso das in V.6 im Imperativ angesprochene und in וְאַתָּה steckende Pronomen der ersten Person Singular. Worauf verweisen diese Pronomina? Oft wird diese eigentümliche Unklarheit vorschnell durch einen fiktiven gemeinsamen Bezugsrahmen aufgehoben (verschiedene Engelstimmen und das Ich des Propheten innerhalb einer Kette von Auditionen mit der Funktion eines Berichts 11), der dann auch die literarische Zusammengehörigkeit zumindest von V.1-8 auf inhaltlichem Wege sichert. Der gerade genannte Mangel an syntaktischer Verklammerung rät dem gegenüber erst einmal zur Vorsicht. Im Folgenden soll zunächst unabhängig von solchen Hypothesen die Art der Zusammengehörigkeit und die Einheitlichkeit der Abschnitte genauer untersucht werden.

431). "Ist aber 1-8 der Niederschlag eines einheitlichen Erlebens, dann ergibt sich, daß V.9-11 nicht mehr dazugehört" (ELLIGER, a.a.O., 11).

11 Vgl. ELLIGER, a.a.O., 10ff.

1.21 Die Einheitlichkeit der Einzelabschnitte in sich - syntaktische und literarkritische Untersuchung

1.211 Analyse von 40,1-2

Im einleitenden Imperativsatz (V.1a) weist das suffigiierte Pronomen des Objekts **מִי** voraus auf das Subjekt des anschließenden Verbalsatzes V.1b, der als eingeschobene Redeeinleitung fungiert und damit V.1a als wörtliche Rede qualifiziert. Zwei weitere, durch **וַאֲו** copulativum gekoppelte Imperativsätze schließen sich in Parallelismus zu V.1a an. Der zweite von ihnen ist durch die Pronominalisierung seines präpositionalen Objekts noch enger an den ersten angebunden, verlangt aber andererseits durch das **verbum dicendi** (**קָרָא**) eine Fortsetzung in Redeform. Diese liegt als indirekte Rede in mindestens zwei jeweils durch **כִּי** eingeleiteten asyndetischen verbalen Objektsätzen vor (V.2aγ // V.2aδ). Der absolut parallele Bau von V.2aγ und V.2aδ erlaubt es, die Konjunktion beidemale gleich als "daß" zu verstehen. Beide Sätze sind durch pronominalen Rückbezug an V.2aα gebunden.

Offen bleibt zunächst der syntaktische Charakter des abschließenden Verbalsatzes V.2b. Ist sein **כִּי** den beiden vorausgehenden funktionsgleich, dann handelt es sich um eine Fortsetzung der indirekten Rede, die von **קָרָא** in V.2aβ abhängt. Die Konjunktion könnte aber auch einen kausalen Nebensatz oder, deiktisch verstanden, einen Hauptsatz ("fürwahr") einleiten. Auf jeden Fall erfolgt (wie in V.2aγ // V.2aδ) ein doppelter Rückverweis auf V.2aα ("Jerusalem"), hier in Form einer Subjektaufnahme und eines suffigiierten Personalpronomens.

Der gesamte V.2 erscheint so durch einen ständigen Rückverweis auf V.2aα eng geschlossen. Innerhalb des Verses rücken die beiden Imperativsätze V.2aα und V.2aβ durch Kopula und Pronominalisierung enger zusammen, ähnlich die beiden ersten **כִּי**-Sätze, wenn auch asyndetisch, durch ihren ganz parallelen Bau. Danach liegt, zu V.2b hin, eine wenigstens feine Zäsur, auch durch den Subjektwechsel markiert. Setzt sich die direkte Rede von V.1a in V.2 fort, und wenn ja, wieweit? Diese Frage kann syntaktisch nicht eindeutig beantwortet werden. Gegen eine Fortsetzung spricht, daß es keine Rückverweise von V.2 zurück auf V.1 gibt. Andererseits legt der Parallelismus es nahe, die Imperative in V.2aα und V.2aβ als Fortsetzung des verdop-

pelten Imperativs der Eröffnung und damit als Fortsetzung der Gottesrede zu verstehen. Diese Möglichkeit wird durch die Beobachtung gestützt, daß sich der verdoppelte Imperativ, wo immer er im weiteren Jesajabuch auftaucht ¹², in wenigstens einem weiteren Imperativ innerhalb derselben Satzreihe fortsetzt. Dieser ist sonst allerdings nicht durch eine eingeschobene Redeeinleitung abgetrennt. Den abschließenden כִּי-Satz V.2b einer in V.2 hinein fortgesetzten Gottesrede zuzurechnen, macht das Vorkommen von "Jahwe" in der dritten Person schwierig. In einer Gottesrede wäre ein Personalsuffix der ersten Person (מִיָּדִי) eher zu erwarten ¹³. Vergleichbare Inkohärenzen in 41,16.20 belegen aber die Möglichkeit, daß eine Ich-Rede Jahwes am Schluß in die Er-Form umschlägt. Der parallele Einsatz der drei כִּי-Sätze läßt es ratsam erscheinen, an der Einheitlichkeit der Jahwerede festzuhalten und die Schwierigkeit des Personenwechsels in Kauf zu nehmen ¹⁴.

Bisher unberücksichtigt blieb ein syntaktisches Morphem in V.1b: das suffigierte Personalpronomen כִּם-. Es unterscheidet sich von allen anderen in V.1f vorkommenden Pronominalsuffixen insofern, als es nicht auf ein im Text auffindliches Nomen vor- oder zurückverweist ¹⁵, sondern über den Text hinausweist. Sucht man diese zweite Person Plural innerhalb des Textes zu identifizieren, so ergeben sich verschiedene Bezugsmöglichkeiten:

a) das vielleicht auch pluralisch anredbare מִי von V.1a. Damit entsteht ein Wechselbezug der Suffixe der ersten Person Singular (V.1a) und der zweiten Person Plural (V.1b): "mein Volk - euer Gott" ¹⁶. Eine klare Redesituation wäre gegeben: Adressat der Rede ist das "Volk", die Redeeinleitung יֹאמַר אֱלֹהֵיכֶם ist eine Variante der Botenformel. Diese Interpretation der syntaktischen Bezüge stößt auf die Schwierigkeit, daß die in V.1b vom Sprecher Angeredeten innerhalb des Zitates V.1a in der dritten Person auftreten. Es liegt daher in der Konsequenz einer solchen Deutung, מִי als

12 51,9.17; 52,1.11; 57,14; 62,10.

13 Aber nicht durch Konjekturen herzustellen, wie KÖHLER, 1923a, 4; MOWINCKEL, 1931a, 88 Anm. 1; FOHRER, 1975a, 81 es tun.

14 Gegen ELLIGER, a.a.O., 4.

15 Ein solches Nomen ergänzen die alten Übersetzungen, vgl. ELLIGER, a.a.O., 1.

16 Der Anklang dieser Kombination an die Zugehörigkeitsformel "Ich bin euer Gott - ihr seid mein Volk" bringt wohl MULLENBURG und NORTH dazu, die Suffixe so in Beziehung zu setzen. Vgl. dagegen ELLIGER, a.a.O., 13.

Vokativ zu verstehen, wie seit Hieronymus vorgeschlagen wird ¹⁷, damit allerdings "Volk" und "Jerusalem" entgegen dem klaren Parallelismus als Subjekt bzw. Objekt des "Tröstens" einander gegenüberzustellen.

b) Die zweite Bezugsmöglichkeit der zweiten Person Plural in V.1b stellt jenes "Ihr" dar, das durch die Imperative in V.1b und V.2aα dominiert: Die hier Angeredeten und zum Trösten und Reden Aufgeforderten sind auch von dem Sprecher von V.1b gemeint, der Gott als "ihren Gott" bezeichnet ¹⁸.

c) Die einfachste Lösung des Beziehungsproblems liegt aber wohl darin, in der zweiten Person Plural die Zuhörer bzw. Leser des Textes angesprochen zu sehen ¹⁹. Diese dürfen aber nicht ohne weiteres mit den Adressaten der Imperative gleichgesetzt werden.

Das Ergebnis der Analyse ist so zusammenzufassen: Von einer nachgestellten Redeeinleitung (V.1b) hängen als direkte Rede ein verdoppelter Imperativ mit Objekt (V.1a) und, in Parallele, zwei weitere Imperative mit präpositionalem Objekt ab (V.2aα). An dem letzteren dieser beiden hängt wiederum eine indirekte Rede in Gestalt eines zweifachen Objektsatzes (V.2aβ). Ein abschließender (vielleicht begründender) Satz (V.2b) führt die Rede weiter und nimmt das Objekt von V.2aα als Subjekt wieder auf.

V.1f vermittelt den Eindruck eines in sich geschlossenen Textgebildes von zweiteiliger Struktur: einer Kette von drei verschiedenen Imperativen folgt eine Kette von drei יְיָ-Sätzen. Beobachtungen, die sich literarkritisch gegen die Einheitlichkeit auswerten ließen, liegen nicht vor ²⁰.

17 Zuletzt von SNAITH, 1967a, 177f.

18 Vgl. ELLIGER, a.a.O., 6.

19 FOHRER, 1975a, 81: "Spruch, der sich an eine Mehrzahl von Zuhörern wendet".

20 Die verschiedenen Gottesbezeichnungen in V.16 und V.26 (יְיָ bzw. אֱלֹהִים) stellen natürlich in Jes 40 - 55 keine Spannung im Sinne der Literarkritik dar, wo אֱלֹהִים (incl. Suff.) an 23 von 27 Belegstellen mit יְיָ parallelisiert oder ausdrücklich gleichgesetzt wird.

1.212 Analyse von 40,3-5

Anders als im Abschnitt V.1f heben sich in V.3-5 schon auf den ersten Blick durch ihre Isolation als Einzelstichen eine Redeeinleitung (V.3aα) und eine Schlußformel ab (V.5bβ). Der eigentliche Redetext dazwischen ist wieder zweiteilig: Auf einen imperativischen Doppelvers folgen drei weitere Doppelverse, die, untereinander durch Kopula verbunden, das Geschehen beschreiben, welches die Imperative einzuleiten befehlen²¹. Dieser Redetext erscheint als literarkritisch in sich einheitlich, Zweifel sind jedoch gegen die Redeeinleitung und den Schlußsatz anzumelden:

Die Redeeinleitung קול קורא steht syntaktisch wie auch semantisch ganz isoliert da. Ihre Unbestimmtheit bringt es aber auch mit sich, daß ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem anschließenden Redetext schwer sowohl zu begründen als auch infragezustellen ist.

Erst die literarkritische Qualifizierung von V.6-8* als Erweiterung²² und die Analyse ihrer Funktion (Induzierung einer Botenbeauftragung nach dem Modell von Jes 6) schafft die Voraussetzungen dafür, auch V.3aα als Zusatz zu erkennen und derselben Erweiterungsschicht zuzuordnen.

Problematisch ist vor allem die Schlußformel כי פי יהוה דבר (V.5bβ)²³. Meist beschließt sie (ihre Varianten eingeschlossen) eine Jahwerede (1,20; 21,17; 22,25; 58,14; 1 Kön 14,11; Joel 4,8)²⁴. Offenbar hat sie die Funktion, durch das deiktische כי und die subjektbetonende Inversion²⁵ hervorzuheben, daß Jahwe der Sprecher der von ihr abgeschlossenen Rede ist. Des-

21 Zur Frage "Jussiv oder Futur" s.u.S. 43f.

22 S.u.S. 38.

23 Sonst noch in dieser Form Jes 1,20; 58,14; erweitert um אלהי צבאות Mi 4,4; ohne כי 1 Kön 14,11; Jes 1,2; 21,17; 22,25; 24,3; 25,8; Jer 13,15; Ob 18; Joel 4,8.

24 Ohne Bezug zu einer im Kontext zitierten Jahwerede sind nur die späten Belege Jes 24,3; 25,8; Mi 4,4; Ob 18?

25 ELLIGER, a.a.O., 7. E. meint hier, die Funktion der Formel sei "überall die gleiche: für die vorangegangene oder folgende Rede, ob sie als Jahwerede stilisiert ist oder nicht, die Autorität als Gotteswort zu betonen." So werden Unterschiede vorschnell eingeebnet, indem von vornherein ein gedankenloser Sprachgebrauch vorausgesetzt wird.

halb kann sie mit Recht als "Bestätigungsformel" ²⁶ bezeichnet werden. Nur im Ausnahmefall steht sie in Anfangsposition, und zwar als Begründung eines Aufmerksamkeitsrufs (1,2 ²⁷; Jer 13,15). Bedeutsam für unseren Zusammenhang ist der Gebrauch der Formel in Jer 13,15. Hier schließt sie an einen Aufmerksamkeitsruf an, mit dem zusammen sie ein Mahnwort (Prophetenrede) eröffnet. Anscheinend will sie dieses Mahnwort mit dem vorausgegangenen Gerichtswort Jer 13,12-14 verknüpfen und verweist damit, wie auch sonst im Regelfall, auf eine konkrete Jahwerede (V.13f). In Jes 40,5 ist die Verwendung der Formel ganz ähnlich. Hier wie dort begleitet sie die Rede eines anderen als Jahwe. Will sie auch in 40,5 diese Rede zurückbinden an die Gottesrede, die in V.1f vorhergegangen ist? Tatsächlich kann sie hier nur diese Funktion haben, wenn es zutrifft, daß sie in aller Regel zu einer Gottesrede in Beziehung steht. Dann aber entsteht die inhaltliche Schwierigkeit, mit welchem Recht sich die Rede in V.3-5 auf die Gottesrede V.1f berufen kann. Nicht möglich erscheint mir die Annahme, daß der in V.3f befohlene Wegebau und die Umgestaltung der Wüste eine Ausführung des Trostredebefehls in V.1f darstelle ²⁸. Zumindest kann mit einem solchen Gedanken eine primäre literarische Zusammengehörigkeit von V.1f und V.3-5 nicht plausibel gemacht werden. Die formale Bestätigungsformel V.5bß ist vielmehr das einzige Band zwischen den beiden Texten. Diese Überlegungen laufen darauf hinaus, das Band für redaktionell zu halten. Der Vers 5bß ist gegenüber dem zugehörigen Abschnitt V.3-5 sekundär ²⁹.

1.213 Analyse von 40,6-8

Anders als an vorangegangenen Abschnitten sind an diesem offenbar mehrere Sprecher dialogisch beteiligt: Eine "Stimme", wie in V.3aa mit par-

26 HOSSFELD, 48 Anm. 78; SCHMIDT, TWAT II, 108.

27 Die Formel beschließt hier den Zeugenaufruf durch den Propheten und grenzt diesen gegen die folgende Anklagerede Jahwes ab. Vgl. WILDBERGER, 9.

28 So WESTERMANN, 1964b, 165 Anm. 42; 1966a, 36. In V.1f wird ein Redebe- fehl erteilt, kein Handlungsbefehl (s.u.S. 55).

29 So auch FOHRER, 1975a, 82, der in 40,1-8 drei unabhängige Auditionen unterscheidet.

tizipialer Redeeinleitung eingeführt, sagt einen Imperativ (קָרָא); ein "Ich", vielleicht narrativ angeschlossen ³⁰, fragt zurück. Es folgen, ohne weitere klärende Redezuordnungen, drei weitere Verse: zwei kopulativ verbundene Nominalsätze (V.6b), deren Prädikatsnomina anschließend zweimal gleichlaufend zu Subjekten von zwei Verbalsätzen werden (V.7aα.8a), das erste Mal mit einem begründeten, mit כִּי eingeleiteten Verbalsatz weitergeführt (V.7aβ), das zweite Mal mit einem weiteren, zu V.7aβ parallelen Verbalsatz V.8b. Zwischen den Verbalsätzen von V.7a und V.8 steht, auch metrisch isoliert, V.7b. Dieser invertierte Nominalsatz steht in gespannter Doppelung zu V.6bβ: Dort wird כל-הבשר als "Gras" bezeichnet, hier, mitten in der Durchführung des Bildes, הָעָם, womit doch wohl, wie sonst fast immer in Jes 40-66 ³¹, Israel gemeint ist und nicht "alles Fleisch", d.h. die Menschheit überhaupt ³². V.7b ist mit der überwiegenden Mehrheit der Autorenen (als "Amen-Glosse" ³³) zu streichen. Ansonsten ist V.6-8 ein einheitlicher Text ³⁴. Ob V.6b.7a.8 auf die verschiedenen Sprecher von V.6a aufzuteilen oder aber eine durchlaufende Rede ist, soll an späterer Stelle erörtert werden ³⁵.

1.214 Analyse von 40,9-11

Dieser Abschnitt setzt, darin von den vorausgehenden verschieden, ohne jede Redeeinleitung ein, und zwar mit zwei parallelen Imperativsätzen, in deren zweitem Halbstichos jeweils der Adressat des Befehls genannt wird (V.9a). Dann wiederholt sich der zweite Imperativ הִרַמִּי, erweitert um den Vetitiv וְאַל-תִּירָא und in Parallelismus fortgesetzt mit einem Redebefehl samt Adressat der Rede. Daran schließt sich die Rede selbst an. Sie ist durch ein dreifaches הִנֵּה gegliedert. Dem ersten הִנֵּה folgt ein eingliedriger No-

30 Zum Text s. ELLIGER, a.a.O., 3. Lies: וְאַתָּה. MT vertritt neuerdings wieder VINCENT, 239.

31 Die einzige Ausnahme bildet 42,5. Dort ist die abweichende Bedeutung "Menschheit" aber eigens durch ein Attribut gesichert.

32 Vgl. STAMM, 1971a, 523.

33 WESTERMANN, 1966a, 28.

34 Zum Textproblem s. ELLIGER, a.a.O., 3.

35 S.u.S. 36f.

minalsatz, dem zweiten eine syntaktisch verschieden deutbare Satzreihe: entweder der eingliedrige Nominalsatz הנה אדני יהוה, der invertierte Verbalsatz בחזק יבוא und der kopulativ daran angebundene Partizipialsatz (mit Subjektwechsel) וזרעו משלה לו - oder aber die beiden Teile von V.10a_a gehören als ein invertierter Verbalsatz zusammen, dessen Subjekt אדני יהוה ist. Welches Verständnis verdient den Vorrang?

Spätere, neu interpretierende Nachahmungen des Textes, auf die hier vorzugreifen erlaubt sei, bieten ein Beispiel für die Trennung (35,4b³⁶), aber auch eines für die Kombination zu einem einzigen Satz (66,15³⁷). Der unmittelbare Kontext hat aber wohl größeres Gewicht. Er macht eine Trennung wahrscheinlich³⁸, weil nur so der abschließende Nominalsatz von V.9 הנה אלהים in dem V.10 eröffnenden Nominalsatz אדני יהוה eine enge Parallele erhält und damit in V.9-11 die durchgängige Folge von Parallelismen erhalten bleibt. Das dritte הנה leitet zwei zweigliedrige, parallele und durch Kopula verbundene Nominalsätze ein.

Schwierig ist der syntaktische Anschluß von V.11. Von dem Nomen mit Vergleichspartikel כרעה hängen vier Verbalsätze ab, die der Inversion wegen höchstwahrscheinlich als Relativsätze aufgefaßt werden müssen³⁹. Damit ist V.11 aber ein Anakoluth: es fehlt ein Hauptsatz. Worauf im Kontext kann sich V.11 beziehen? Es käme nur ein Satz in Frage, in dem Jahwe, der ja in V.11 mit einem Hirten verglichen wird, als Subjekt (oder allenfalls als Objekt) fungiert. V.10b und der letzte Nominalsatz in V.10a fallen darum als

36 הנה אלהים נקם יבוא. Die Trennung ist durch den Subjektwechsel unterstrichen.

37 הנה יהוה באש יבוא וכסופה מרכבתו. Wie in 40,10a folgt auf den Verbalsatz ein Nominalsatz mit Subjektwechsel. Vgl. auch 62,10 (Affirmativkonjugation); Sach 9,9. Weitere Konstruktionsbeispiele für הנה + x-yiqtol in Jes 49,12; 60,2; 65,13f.

38 So übersetzen auch WESTERMANN, 1966a, 29; ELLIGER, a.a.O., 31.

39 Vgl. ELLIGER, a.a.O., 33. E. löst die Probleme von V.11 durch die Annahme von Textverlusten ab V.10b. Dies erlaubt ihm gleichzeitig, ein kunstvolles metrisches Strophenschema für V.9-11 zu postulieren, ohne wie KÖHLER (1923a) und FOHRER (1975a) dafür Streichungen durchführen zu müssen. Umfangreiche Textergänzungen m.cs. sind aber doch wohl methodisch ebenso zweifelhaft wie Streichungen, vor allem dann, wenn dadurch ein Gedicht von in Jes 40-55 singulärer Formvollendung entsteht. Ist unsere Kenntnis der hebräischen Metrik sicher genug, um über die Grob-

Bezugspunkt aus; es kann nur der Satz **יְהוָה בְּחֶזֶק יָבוֹא** gemeint sein, der Jahwe als Subjekt impliziert (s.o.). Dieser syntaktisch einzig mögliche Anschluß ist denkbar problematisch, einerseits des großen Abstands zu V.11 wegen, andererseits auch wegen der inhaltlichen Spannung zwischen den Versen 11 und 10. Dort wird Jahwes Kommen als machtvoll und herrscherlich geschildert und die Nomina **שָׂכָר** und **פְּעֻלָּה** nehmen in diesem Kontext die Bedeutungsnuance "Sold" bzw. "verdiente Beute des heimkehrenden Feldherrn" an, ähnlich wie in Ex 29,19f⁴⁰. In V.11 dagegen wird Jahwe in fast lyrischer Schilderung als behutsamer, liebevoller Hirte dargestellt. Sichtbar wird die Spannung vor allem in der beidmaligen Verwendung von "seinem Arm", der einmal machtvoll herrscht, zum andern behutsam "Lämmer sammelt".

Die genannten syntaktischen und inhaltlichen Beobachtungen legen es nahe, V.11 als sekundäre Erweiterung abzutrennen. Das Motiv zu einer solchen Erweiterung liegt in V.10b: der Bearbeiter las möglicherweise aus **שָׂכָר** und **פְּעֻלָּה** eine Anspielung auf die Jakobstradition heraus, wo der Patriarch Schafe und Ziegen als **שָׂכָר** für seinen Dienst bei Laban aus Mesopotamien heimbringt (Gen 30,28.32f; 31,8)⁴¹. Das Hirtenmotiv taucht in Kapitel 40-48 sonst nur im Zusammenhang mit Kyros auf (44,28), das Verbum **רָעָה** erst wieder in 49,9 im Kontext der Heimführung aus der Diaspora⁴². Auch von dieser letzteren Stelle her könnte das Motiv in 40,11 eingetragen sein.

1.22 Das Verhältnis der Einzelabschnitte zueinander

Nachdem die Einzelabschnitte je für sich literarkritisch untersucht sind, stellt sich die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander: Bilden die

struktur (Parallelismen) hinaus weitreichende Schlußfolgerungen auf Texteingriffe hin zu erlauben? Vgl. dazu RICHTER, 1971a, 62f.

40 Damit werden sie allerdings noch nicht, wie BEGRICH (1938, 59) meint, zu "technischen Ausdrücken für 'Beute'". Sie stehen ja auch in Ez gar nicht "deutlich in Parallele zu **לָל** und **לָל**" (a.a.O., Anm. 222), sondern qualifizieren diese als Gegenleistung Jahwes für einen geleisteten Dienst; vgl. auch Jer 31,16. Vgl. ELLIGER, a.a.O., 37.

41 Vgl. ELLIGER, a.a.O., 38.

42 44,20 gehört zur sekundären Götzenpolemik und verwendet das Verbum zudem rein metaphorisch ("Asche hüten").

Verse 1f, 3-5ba, 6-7a.8, 9-10 eine übergreifende literarische Einheit, oder ist ihre Zuordnung sekundär, und wenn ja, auf welche Weise?

1.221 Analyse von V.6-7a.8 im Kontext 40,1-10

Der dialogische Charakter von V.6-7a.8 hebt, wie oben gesagt, dieses Stück aus seinem Kontext heraus. Die Redeeinleitung קול אִמֶּר stellt den Text neben V.3-5. Der Imperativ קָרָא erinnert an den Befehl zu rufen in V.2aa, ergeht aber an einen Einzelnen. Dieser, zugleich Bericht der Szene, fragt in Ichform zurück: "Was soll ich rufen?" Die Antwort auf diese Frage steckt offenbar in V.6.7a.8.

Das Grundmuster unseres Textes entspricht damit dem von V.1f und V.9f: Es wird der Befehl gegeben, etwas Bestimmtes zu rufen bzw. zu sagen. Strukturell liegt hier also eine Doppelung zu den beiden genannten Rahmentexten vor. Wozu ergeht nun nach V.1f ein erneuter Redebefehl, wozu die Nachfrage nach einem Redehalt, der von V.2 her bekannt sein sollte?

Andererseits hat der Adressat des Auftrags gewechselt: ein "Ich" statt der ungenannten Mehrzahl in V.1f und der Kollektivgröße ⁴³ in V.9f. Auch der Inhalt ist ein anderer: anstelle des Hinweises auf ein vollzogenes Geschehen (Vergebung, V.2) oder der Ankündigung eines hereinbrechenden Geschehens (Kommen Jahwes, V.9b.10) tritt eine allgemeine Sentenz, eine "zeitlose Wahrheit" ⁴⁴, die die Hinfälligkeit alles Irdischen mit der Standfestigkeit und Dauer des Gotteswortes konfrontiert.

Oder ist, wie ELLIGER meint ⁴⁵, mit dem "Wort unseres Gottes" (V.8b) die in V.1f zitierte Jahwerede gemeint? Unser Text wäre dann eine Bekräftigung dieses Gotteswortes; er betonte dessen Durchsetzungsvermögen gegenüber aller Kraft (דָּבַר V.6b ⁴⁶) der Menschenwelt. Die Funktion von V.6a nähme sich dann

43 S.u.S. 57f.

44 VOLZ, 1932a, 5.

45 ELLIGER, a.a.O., 28.

46 So mit ELLIGER, a.a.O., 24 zu übersetzen, vgl. KUYPER. Eine ausführliche Darstellung der Diskussion bietet VINCENT, 243 Anm. 32.

aber eigentümlich indirekt aus: nicht dies eben ergangene Wort Jahwes selbst auszurufen würde das "Ich" beauftragt, sondern etwas ü b e r dieses Wort auszusagen.

Diese offenbare Unausgeglichenheit im Verhältnis von V.6-7a.8 zum Kontext⁴⁷ hat STOEBE⁴⁸ und WESTERMANN⁴⁹ zu einer anderen Interpretation dieses Abschnitts geführt. Nach ihnen bedeutet die Frage מִה אֶקְרָא in V.6aß nicht eine Nachfrage nach dem Inhalt des befohlenen Rufens, sondern einen Gegenruf, einen Einwand gegen die Weisung der "Stimme": "Was (= wozu) soll ich rufen (= predigen)?" Der Einwand schließt den Vers 6b mit ein, er ist als Ausdruck der "Resignation des Hineingerissenseins in die allgemeine Vergänglichkeit" so zu verstehen: "Wir sind ein vergehendes Volk, genau wie die vielen, unzähligen vernichteten Völker vor uns, neben uns und nach uns, alles Fleisch ist wie Gras!"⁵⁰ Die "Stimme" geht auf diese Klage in V.7a.8 ein, widerlegt den Vergleich mit dem Gras aber, indem sie ihn kontrastierend weiterführt: das "Wort unseres Gottes" gehört nicht zur Sphäre des Vergänglichen.

Die geschilderte Interpretation von V.6.7a.8 ordnet den Text besser in den Gesamtablauf von V.1-10 ein, indem sie die Störung eines zweifachen Rufbefehls mit verschiedenem Inhalt beseitigt. Sie ist dennoch aus einer Reihe von Gründen nicht annehmbar. Zunächst muß sie das "Rufen" in V.6 beide Male prägnant als "verkündigen, predigen" verstehen, was es weder im engeren Kontext (vgl. V.2aα.3aα) noch, wie ELLIGER überzeugend gezeigt hat⁵¹, überhaupt in Jes 40-55 bedeuten kann. Eine zweite Schwierigkeit: Der angenommene

47 Aber auch die Unmöglichkeit, V.6-8 als sachgerechte Kurzformel der dtjes Botschaft zu verstehen, wie sie dann zu erwarten ist, wenn man 40,1-8 als eine Art von "Berufungsbericht" deutet. Als Gegenfrage und Klage hingegen böte sich V.6-8 im Sinne des Elements "Einwand" eines Berufungsschemas an (vgl. HABEL). Ein solches einheitliches Schema "call narrative" existiert aber nicht (s.u.S. 60 Anm. 130).

48 1950a.

49 1966a, 36ff.

50 A.a.O., 37.

51 1978a, 21f.

Sprecherwechsel von V.6 zu V.7 ist im Text durch nichts markiert, obwohl das doch gerade zur Abgrenzung von Einwand und Widerlegung unumgänglich für das Verständnis wäre. Schließlich hat auch die Zuspitzung des Vergleichs mit Gras und Blumen auf das Volk Israel keinen Rückhalt im Text. Im Gegenteil, das Vergehen von Gras und Blumen wird ja in V.7a auf den "Wind Jahwes" zurückgeführt, oder, ohne Vergleich gesagt: gerade im Vergehen von "allem Fleisch" erweist sich die Kraft des "Wortes unseres Gottes". Daß sich aber in Israels Hinfälligkeit Jahwes Kraft erweisen soll, dieser Gedanke ist dem engeren Kontext (und Jes 40-55 überhaupt) gänzlich fremd⁵². Die Aussage von der Vergänglichkeit allen Fleisches und der bleibenden Kraft des Gotteswortes ist also kein dialogisches Hin und Her zwischen Einwand und Widerlegung, sondern positiver Inhalt des Rufbefehls.

Die oben genannten Spannungen zu V.1f behalten damit ihre störende Wirkung. Im Verhältnis zu V.3-5 lassen sich noch weitere Gegensätze ausmachen. Zwar scheint die Redeeinleitung קול קורא mit קול קורא in V.3a zusammenzuhängen⁵³, (ebenso das אלהינו in V.8b mit V.3b), andererseits steht V.6b in sprachlicher und inhaltlicher Spannung zu V.5: der indeterminierte Gebrauch כל בשר stößt sich mit dem Artikelgebrauch כל-הבשר, ohne daß eine Bedeutungsnuance diesen Unterschied motiviert⁵⁴. Sollte man den Satz, daß alles Fleisch Jahwes כבוד sehen werde, als Eröffnung einer Heilsmöglichkeit für die Völker deuten dürfen, so steht diese Aussage auch inhaltlich in Spannung zu V.6b: dort erscheint "alles Fleisch" in seiner Vergänglichkeit als negative Folie für das Gotteswort, es ist zum Untergang bestimmt.

52 Zu diesen textimmanenten Argumenten kommen gattungskritische Bedenken. Versteht man 40,1-10 als Botenaussendung im himmlischen Thronrat, ist ein "Einwand" nicht gattungskonform (vgl. VINCENT, 247). Auch Jes 6,11 ist kein solcher (vgl. STECK, 1972a).

53 Ist V.6-7a.8 sekundär, dann wohl auch V.3a. Zu seiner Funktion vgl. dann u.S. 66. Vielleicht ist das אֱלֹהִים statt eines קוֹלִים wie V.3a nur zur Dissimilation gegenüber dem folgenden Imperativ קִרְאוּ gewählt. Dies wäre allerdings ein Zeichen stilistischen Ungeschicks.

54 ELLIGER, a.a.O., 24 sieht einen solchen Bedeutungsunterschied (V.5: "alle möglichen Völker" - V.6: "wirklich alle Völker ohne Ausnahme"). כל mit nicht determiniertem Nomen rectum meint aber bei kollektiven Singularen ohne weiteres die Totalität, der Artikel ist dann an sich unnötig (darum כל-הבשר nur selten, nämlich Gen 7,15 und hier; vgl. GK § 127c).

Am besten wird all diesen Problemen eine literarkritische Lösung gerecht⁵⁵. Die Verse 6-7a.8 sind eine sekundäre Erweiterung von V.1-5*. Sie greifen Elemente von V.1-5* auf: Rufauftrag und Gottesrede aus V.1f, "unser Gott" und "alles Fleisch" aus V.3-5*, und formen daraus eine neue, ergänzende Botschaft, deren Ergehen durch eine abermalige Nachfrage motiviert wird. Der Adressat ist im Unterschied zu V.1-5* individuell, worauf an späterer Stelle einzugehen sein wird.

1.222 Die Position von V.1f und V.9f im Kontext von 40,1-10

Im letzten Abschnitt der Analyse haben wir den Schlußtext V.9f der Untersuchungseinheit V.1-10 weitgehend unberücksichtigt gelassen. Er soll nun zusammen mit V.1f in den Blick genommen werden, da er, wie zu zeigen sein wird, mit diesem Text eng zusammengehört. Dies mag erstaunlich erscheinen, weil er so weit von seinem Pendant entfernt steht. Dieses Faktum sowie die vorherrschende Hypothese, in V.1-8 sei eine "Art von Berufsbericht" vorzufinden, waren anscheinend im Wege, die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten wahrzunehmen⁵⁶.

Syntaktische Beziehungen bestehen, wie schon oben erwähnt, nicht. Erst die Analyse der formalen Struktur beider Texte macht ihre Ähnlichkeit sichtbar. Beide Male sind zunächst zwei Hauptstrukturteile zu unterscheiden: Einem stark ausgeweiteten Redebefehl folgt der Inhalt der befohlenen Rede. Die genaue Entsprechung im einzelnen läßt sich am besten in dem beistehenden Schema verdeutlichen.

Zwei strukturelle Unterschiede bleiben zu erwähnen: der je verschiedene Ort der Imperativverdoppelung in V.1f (erster Imperativ) und V.9f (zweiter Im-

55 Schon DUHM (290) und MARTI (269) hatten in ihren Kommentaren für eine Herauslösung von V.6-8 aus seinem jetzigen Kontext plädiert.

56 Das gilt auch für jene Autoren, die V.1-11 als Einheit zusammennehmen. Nach WESTERMANN (1966a, 39) "entspricht 9-11 in der Form und im Aufbau ganz den beiden vorangehenden Teilen 3-5 und 6-8". Davon kann bei näherem Zusehen keine Rede sein; offenbar besteht die von W. gemeinte Entsprechung einzig im imperativischen Einsatz.

Schema der Strukturparallelen zwischen Jes 40,1f und 9f

			<u>40,1f</u>	<u>40,9f</u>
A) <u>Redebefehl</u> , bestehend aus	1) 3 Imperativen	a) nicht sprachl. Handlung	נחמו	עלי
		b) formal qualifizierter Sprechhandlung	דברו על־לב	הרימי קולך
		c) direkter Redebefehl mit Adressatenangabe	קראו אליה	אמרי לערי־יהודה
	2) Verdopplung eines Imperativs		נחמו	הרימי
	3) Erweiterung vor dem letzten Glied der Dreiergruppe (1a-c)		-	אל־תיראי
B) <u>Rede</u> , gegliedert durch	1) 3 gleiche Partikel in	a) 2 eng parallele	כי מלאה צבאה	הנה אלהיכם
		b) Kurzglieder	כי נרצה עונה	הנה אדני יהוה
		c) abschliessendes Langglied	כי לקחה מיד־יהוה כפלים בכל־חטאתיה	הנה שכרו אתו ופעלתו לפניו
	2) Erweiterung vor dem letzten Glied der Dreiergruppe (1a-c)		-	בחזק יבוא וזרעו משלה לו

perativ) sowie die beiden Erweiterungen der Grundstruktur in V.9ba und V.10aß, die allerdings sich jeweils in ihrem Teil an der gleichen Stelle finden und damit auch eine Regelmäßigkeit aufweisen. Gleichwohl sind diese Verschiedenheiten erklärbar. Im ersten Fall wird der absolute Anfang der Einheit die Imperativverdoppelung an sich gezogen haben, im zweiten die in hebräischer Poesie zu beobachtende Tendenz zum Achtergewicht die Erweiterungen in V.9f begründen. Außerdem hat jeder der beiden Texte in seinem zweiten Halbstichos ein spezielles, nur ihm eigenes Element: die Redeeinleitung *יֵאמֶר אֱלֹהֵיכֶם* in V.1 bzw. die (verdoppelte) Anrede *מְבַרֵּךְ יְרוּשָׁלַם/צִיּוֹן* in V.9. Beide Elemente haben die Funktion, den situativen Kontext des Redebefehls zu klären. Die Weisungen gehen von Jahwe aus (V.1; vgl. die Erweiterung V.5bß, die dasselbe betont) bzw. sind an Herolde gerichtet, die nach Jerusalem entsandt werden (s.u.). Nichts steht im Wege, auch V.9f als Jahwerede zu interpretieren⁵⁷, d.h. beide Texte auf dieselbe Situation zu beziehen. Damit wären sie auch semantisch noch enger verklammert, als sie es ohnehin durch das gemeinsame Thema "Zion" sind.

Bevor die - im letzten schon vorausgesetzte - Schlußfolgerung gezogen werden kann, daß nämlich beide Texte literarisch zueinander gehören und miteinander entstanden sind, muß noch einem möglichen Einwand begegnet werden: dem anscheinenden Mangel an Rückverweisen, ja überhaupt an ausdrücklichen inhaltlichen Bezügen zwischen den beiden Texten. Einerseits kann im Vorgriff auf das Ergebnis der literarkritischen Analyse darauf verwiesen werden, daß V.1f und V.9f von Anfang an durch V.3-5 getrennt waren. Andererseits erledigt sich eine besondere Schwierigkeit, beide Texte zueinander zu bringen, nämlich die Unterschiede im Numerus zwischen den jeweiligen imperativischen Teilen, durch die Kollektivinterpretation der *מְבַרֵּךְ* in V.9a als "Botenschar", wie sie grammatisch möglich ist und sich vom direkten Kontext her nahelegt⁵⁸. Einstweilen ist festzuhalten: V.1f und V.9f sind strukturell so eng benachbart, daß eine bloß sekundäre, kompositorische Zuordnung ausgeschlossen werden kann. Andererseits sind die beiden Abschnitte syntaktisch und inhaltlich eigenständig und stehen ja auch nicht unmittel-

57 Daß in V.9f innerhalb der Heroldsrede Jahwe in der dritten Person genannt wird, entspricht der vorgestellten Situation.

58 S.u.S. 57f.

bar beieinander, so daß sich mit besonderer Schärfe die Frage nach der Position der Verse 3-5* erhebt.

1.223 Die Position von V.3-5* im Kontext von 40,1-10

Für eine literarkritische Isolierung der Verse 3-5* gegenüber den eben behandelten Texten V.1f und V.9f sprechen nicht so sehr gewisse Einzelbeobachtungen. Hier wäre allenfalls das אלהינו von V.3b dem אלהיכם von V.1b und V.9b gegenüberzustellen, vielleicht auch das Wiederauftauchen von Bergen (הר־גבה) in V.9a, nachdem sie in V.4aβ (הר וגבעה) doch ausdrücklich alle eingeebnet waren. Vielmehr ist die Autarkie und Geschlossenheit des Abschnitts das entscheidende Argument. Das durch die Imperative in V.3 eingeleitete Geschehen - der Wegbau für Jahwe - erreicht in einer Klimax von Folgen - der wunderbaren Verwandlung der Wüste (V.4) - seinen eigenen, unüberbietbaren Höhepunkt, nämlich das Offenbarwerden des יהוה בבוד vor aller Welt⁵⁹. Wie sollte, was vor aller Welt sichtbar geworden ist, im folgenden Jerusalem noch eigens durch Boten angekündigt werden müssen⁶⁰? Damit kann dieser Text auch schwerlich eine sekundäre Brückenfunktion zwischen V.1f und V.9f erfüllt haben, sondern kann ihnen gegenüber literarische Priorität beanspruchen. Erst V.5bβ stellt sekundär einen Bezug zu V.1f her, wie oben gezeigt. Inhaltlich schließlich ist in V.3-5* von etwas anderem die Rede als in den Ecktexten: dort geht es um den Einzug, den Eis-Odos Jahwes in Zion, hier aber um eine wunderbare Umgestaltung der Wüste.

1.3 Ergebnis der literarkritischen Analyse

Die zusammengesetzte Einheit 40,1-11 ist in einem mehrstufigen Prozeß entstanden. Am Anfang steht die Einheit V.3aβ-5bα. Um diese Mitte sind die

59 "Stilistisch ist V.5 das Ziel der Einheit" (VINCENT, 230).

60 Diese Problematik nötigt ELLIGER, "alles Fleisch" in V.5bα, entgegen der deutlichen Steigerung des Textes selbst, herunterzuspielen: "Es sind praktisch eben nur die Völker, deren Gebiet die Straße berührt" (a.a.O., 24). Schon DUHM (290) und MARTI (271) hatten die Schwierigkeit bemerkt und sie literarkritisch gelöst, indem sie V.5 als Glosse auschieden und damit einen bruchlosen Anschluß an V.9 schufen (V.6-8 transponierten sie hinter V.11, s.o.S. 38 Anm. 55).

kleinen Teileinheiten V.1f und V.9f sekundär als Rahmen gelegt und durch die Erweiterung V.5b β mit ihr verklammert. Die so entstandene dreigliedrige Komposition hat mehrfache Erweiterungen erfahren: am Schluß wurde das Hirtenbild von V.11 angefügt, hinter V.3a β -5 unter Hinzufügung von V.3a α in Nachahmung von V.1f und V.3-5 die Verse 6-7a.8 eingeschoben, denen zuletzt als Glosse noch V.7b zugewachsen ist.

Entstehungsgeschichte von 40,1 - 11

(Schema)

Grundschicht	1. Erweiterung	2. Erweiterung	Zusätze
3a β - 5b α	1 - 2		
	5b β	3a α	
		6 - 7a.8	7b
	9 - 10		11

2. Einzelanalyse der kleinen Einheiten und Erweiterungen in 40,1-11

2.1 Zur Analyse von 40,3-5a*

2.11 Syntaktisch-stilistische Beobachtungen

Zunächst soll die syntaktische Analyse über die Beobachtungen in 1.212 hinaus präzisiert werden. Die Redeeinleitung V.3a α hat die Form einer Interjektion (קול) mit einem Partizip als appositionellem Genitiv קורא⁶¹. Die beiden asyndetisch gereihten Imperativsätze sind in ihren Gliedern fast vollständig parallel, nur die Reihenfolge von Ortsbestimmung und Imperativ im ersten Halbstichos ist chiastisch vertauscht. Dabei ist die Parallelität der Constructus-Verbindung יהוה דרך mit der ל-Verbindung מַסְלָה לֹא־לֵינוּ auffällig. לֹא־לֵינוּ ist dieser Parallelität wegen kaum adverbial, sondern eher appositionell zu מַסְלָה zu verstehen⁶².

V.4a bietet zwei parallele Verbalsätze in x-yiqtol-Stellung, von denen der zweite um ein zweites Subjekt angereichert und mit Kopula angeschlossen ist, wie auch alle folgenden Halbstichen bis V.5a α einschließlich. In V.4b folgt ein Parallelenpaar aus einem Verbalsatz (qatal-x) und einem ellip-tisch angeschlossenen zweiten, in V.5a setzt sich die Reihe der qatal-x-Sätze fort. In diesem letzten Vers löst sich der strenge Parallelismus der vorangehenden Paare zu einer offeneren Form auf. In der Abfolge der Syntagmen verketteten sich zwei häufige Bindungen miteinander: die Fortsetzung von Imperativen durch Präformativkonjugation mit jussivischem Beiklang⁶³ und die Fortsetzung einer Präformativkonjugation mit futurischer Bedeutung

61 So die Versionen und Akzentsetzungen im MT. Vgl. GK § 146b; GB, 707; zur Interjektion קול vgl. PETERS; ELLIGER, a.a.O., 2; WESTERMANN, 1966a, 29; VINCENT, 226 verstehen קורא קול als zweigliedrigen Nominalsatz. Im Blick auf 52,8 ist aber eine Interpretation als Constructus-Verbindung vorzuziehen, wie sie auch für 40,6 möglich und, sollte eine Abhängigkeit von 6,4.8 bestehen, wahrscheinlich ist.

62 Das Motiv für die Ersetzung des Nomen rectum einer Constructus-Verbindung durch eine Lamed-Apposition könnte euphonisch sein: die Lamed-Assonanz in מַסְלָה לֹא־לֵינוּ. Einen ähnlich bewußten Einsatz lautlicher Gestaltungsmittel beobachtet in 40,4b ALONSO-SCHÖKEL (156). Vgl. ausführlich zur Lautgestaltung in 40,1-11 KRINETZKI.

63 BERGSTRÄSSER II § 10c; BROCKELMANN, § 5b.

durch ein "Perfectum consecutivum" ⁶⁴. Damit gewinnt die Präformativkonjugation in V.4a eine eigentümliche Mittelstellung und Doppelfunktion, die sich in den verschiedenen Übersetzungen widerspiegelt ⁶⁵. Dieser Doppelsinn ist vermutlich beabsichtigt, um eine Klammer zwischen V.3 und V.4b zu schaffen.

Wie ordnen sich die beschriebenen Sätze strukturell zueinander? Die Imperative in V.3 haben eine einleitende oder auslösende Funktion. Die ankündigende Beschreibung (x-yiqtol / qatal-x) nimmt ihnen gegenüber den dreifachen Raum ein; nicht der Aufruf zum Wegbahnen, sondern der anschließende Vorgang steht also im Zentrum des Textes, die Imperative geben nur einen Anstoß. Nicht umsonst haben die Sätze von V.4 ja keinen umgestaltenden Handlungsträger mehr, sondern beschreiben einen selbsttätigen Verwandlungsprozeß. Die Dynamik des Geschehens kommt dann in V.5a α und ganz deutlich in V.5a β ("sehen") zur Ruhe. V.5 hat eine Abschlußfunktion. Der zwischen V.3 und V.5 als Mitte des Textes eingeschlossene V.4 erweist sich semantisch als zusammengehörig, insofern V.4b zu V.4a nichts Neues hinzufügt, sondern V.4a β weiter entfaltet. V.3a β -5b α ist somit ein dreigliedriges Gebilde: imperativischer Aufruf - Beschreibung des zukünftigen Geschehens - Ziel dieses Geschehens. Dabei ist das erste Glied durch die Imperative mit den auch jussivisch zu verstehenden Präformativkonjugationen von V.4a und V.4b durch die w^eqatal-x-Formen mit dem dritten Glied verklammert. Einleitungs- und Schlußglied wiederum hängen durch das Stichwort "Jahwe" noch einmal zusammen.

Stilistisch bemerkenswert ist der Gebrauch von Wortpaaren, der zwar mit dem strengen Parallelismus zusammenhängt, aber über dessen Erfordernisse

64 GK § 112p; BERGSTRÄSSER III, § 9. Die futurische Bedeutung der Perf. cons. ist von V.5 her zu erschliessen, wo eine jussivische Übersetzung semantisch unmöglich ist. Rein grammatisch wäre auch ein durchgängig jussivisches Verständnis von V.4 möglich (vgl. GK § 112q), wie es VINCENT (234) vertritt: "Dem Befehl an die Kultgemeinde entspricht der Befehl an die Natur". Bedenklich an dieser Deutung ist, daß die dann zu postulierende Zäsur zwischen V.4 (Befehl) und V.5 (Ankündigung) sprachlich nicht markiert wäre.

65 "Jedes Tal soll/wird sich senken ...". HESSLER (1961a, 245) spricht treffend von "Vorgängen, die aus Bewirken und Sichereignen merkwürdig gemischt sind".

hinausgeht (V.4aß: *הר וגבעה*). Zum Teil werden dabei gängige Wortverbindungen benutzt, so *ערבה* und *מדבר*⁶⁶, *הר* und *גבעה*⁶⁷.

2.12 Semantische Probleme

Das semantische Problem der Einheit V.3-5* besteht weniger in einer fraglichen Bedeutung einzelner Wörter, Wendungen oder Sätze - größere Schwierigkeiten liegen hier nicht vor⁶⁸. Die wichtigen Fragen beginnen erst auf der Textebene: Wovon ist hier überhaupt die Rede, d.h. wer wird von wem aufgefordert, was zu tun? Auch die letztere Frage, was eigentlich Inhalt der Anweisungen bzw. Ankündigungen sei, ist ja kontrovers und mit der Frage nach den Adressaten der Imperative verbunden: werden hier übernatürliche Wesen angeredet, so ist ihnen eine übermenschliche Planierungsarbeit durchaus im wörtlichen Sinn zuzutrauen⁶⁹. Andererseits ist V.4 keine bloße Verlängerung der Imperative, sondern Ankündigung eines Wunders⁷⁰. Aber vielleicht ist die Wegbahnung auch im Übertragenen, bildhaften Sinn zu verstehen: alle die Hindernisse werden überwunden, die Jahwes Wirken zur Erlösung Israels entgegenstehen; dabei könnte sowohl an äußere politische Machtkonstellationen als auch an innere Widerstände der Israeliten gedacht sein, "ihre Verzweiflung ebenso wie ihren Trotz"⁷¹, und damit wären die Exulanten selbst in den Aufruf zur Wegbahnung zumindest mit eingeschlossen⁷².

66 Jes 35,1.6; 41,19; 51,3; als Beispiele für nicht-jes. Texte: Jer 2,6; 17,6; 50,12; Ijob 24,5.

67 Jes 40,12; 41,15; 42,15; 54,10; 55,12; als Beispiele für nicht-jes. Texte: Jer 16,16; 50,6; Ez 6,3.13; 34,6; 36,4.6.

68 Vgl. ELLIGER, a.a.O., 17-21.

69 DUHM, 289; ELLIGER, a.a.O., 18f; BALTZER, 14.

70 VINCENT (231) meint pointiert: "In V.4 wird es ganz klar, daß nicht überirdische Kräfte die Naturumwandlung verursachen: die Natur selbst wandelt sich um. In dem Befehl V.3 geht es also nur um die Begradigung und Vorbereitung der Gottesstraße, und nicht etwa um das Abtragen von Bergen. Warum der Befehl a priori nicht an Menschen gerichtet werden könnte, leuchtet uns nicht ganz ein". Damit ist aber nun die strukturelle Verklammerung und die semantische Zusammengehörigkeit von V.3 und V.4 unterbewertet. Es handelt sich um eine Geschehensreihe!

71 FOHRER, 1975a, 64. An eine metaphorische Bedeutung denkt auch HESSLER (1961a), wenn sie den Text als Neuinterpretation von 2,12ff deutet und als "Vernichtung allen Herrentums der Welt einschließlich der Götzen" (247) versteht. Einen Motivzusammenhang zu 2,12 sieht auch VINCENT (235).

72 FOHRER, a.a.O.; Vgl. MARTI, 270f.

Gerne zitieren Kommentatoren in diesem Zusammenhang einen Satz von VOLZ: "Es ist hier alles Wunder und Geheimnis: der Rufer, die Arbeiter, der Weg" ⁷³. Muß dies das letzte Wort bleiben? Einige vorsichtige weitere Beobachtungen sind wohl möglich.

Die Konsequenz der im vorigen Abschnitt festgestellten dreigliedrigen Struktur ist zunächst, daß die Frage nach den Adressaten der einleitenden Imperative an Gewicht verliert. Der Text ist, aufs Ganze gesehen, keine Aufforderung, für deren Verständnis ja die Identifizierung der Angeredeten bedeutsam wäre, sondern die Ansage eines künftigen Geschehens, das direkt bevorsteht und deshalb schon durch jetzt ergehende Handlungsaufappele eingeleitet werden kann. Diese unmittelbare Nähe eines Ereignisses auszudrücken, ist die eigentliche Funktion der Imperative in V.3, das appellative Moment tritt demgegenüber in den Hintergrund. Nicht wer hier ans Werk gehen soll, sondern was geschieht und mit welchem Ziel, ist bedeutsam. Indem eine Jahwe-Straße entsteht und mit ungeheurer Kraftentfaltung alle Hindernisse überwindet, enthüllt sich der כבוד. Und diese Machtdarstellung hat einen Adressaten, ein Gegenüber: "alles Fleisch".

Diese Schlußwendung ist bemerkenswert. Nicht, daß die neue Straße begangen wird, ist der Zielpunkt der gewaltigen Baumaßnahmen, sondern daß sich Jahwes כבוד zeigt, sichtbar für alle Menschen. Kann damit gemeint sein, daß der כבוד als augenfälliges Phänomen ("Lichtglanz") auf dieser Straße einherzieht? Davon ist im Text nicht die Rede, und dagegen spricht der sonstige Gebrauch von כבוד in Jes 40-55. Das gängige Parallelwort ist תהלה "Lob" (42,8 = 48,11; 42,12) oder שם "Name" (43,7), nicht, wie in späteren Texten ⁷⁴, אור "Licht". Jahwes כבוד ist also hier eher die Wirkung seines Handelns und wird mit "Ehre, Ruhm" wiederzugeben sein ⁷⁵. Entsprechend erscheint auch in 40,5a der כבוד יהוה nicht als zusätzliches Phänomen nach

⁷³ VOLZ, 4.

⁷⁴ Jes 58,8 Jerusalem's כבוד! 60,1f.

⁷⁵ Vgl. ELLIGER, a.a.O., 20. Diese Interpretation aus dem literarischen Kontext muß den Vorrang vor traditionsgeschichtlichen Erwägungen über den כבוד und die Kulttheophanie haben, mit deren Hilfe VINCENT V.3-5 als Fragment des Rituals einer Ladeprozession bestimmt (234f).

Vollendung der Straße, sondern in dem V.4 beschriebenen Geschehen wird Jahwes "Ruhm" offenbar, seine Macht. Das "sehen" in V.5b α , vielleicht absichtlich ohne Objekt, muß sich nicht ausschließlich auf den כבוד Jahwes beziehen, sondern begreift wohl den gesamten Vorgang der Wegbereitung mit ein (und hat zudem in Jes 40ff oft den intellektuellen Beiklang "einsehen, erkennen", vgl. 40,26; 41,5.20; 42,13).

Wem wird das wunderbare Geschehen in V.4f angekündigt? Auch hierüber gibt der Text aus sich keine direkte Antwort. Es liegt aber doch nahe, hierbei an jene anonyme Pluralität zu denken, der der Auftrag in V.3a β .b erteilt wird und als deren Gott der Sprecher, sich selbst einbeziehend, Jahwe bezeichnet; und das sind, vom größeren Kontext her gesehen, am ehesten die exilierten Israeliten selbst. Die übliche Auffassung denkt an "überirdische Wesen". Gegen diese Interpretation spricht: Nirgendwo sonst in Jes 40-55 ist von solchen Wesen die Rede (und der Rekurs auf eine entsprechende Deutung von 40,1f wird durch die literarkritischen Ergebnisse des vorigen Kapitels unmöglich), sie scheinen von einer m.E. unrichtigen Hypothese her; daß nämlich 40,1-8 (und zwar originär) eine Reihe von Auditionen aus dem Thronrat Jahwes darstelle, in unseren Text hineingetragen. Problematisch ist hier, daß, wo sonst in 40-55 vom Wegebau die Rede ist, Jahwe selbst der Handelnde ist (vgl. 41,18f; 42,16f; 45,2.13; 49,11). Eine Lösungshilfe ist vielleicht in 41,14-16 zu finden: Israel selbst wird Berge und Hügel zermalmen, aber nur weil Jahwe es dazu ermächtigt, indem er es zu seinem Dreschschlitten macht. Ebenso ist möglicherweise in 40,3-5* das Volk an dem großen Verwandlungsgeschehen beteiligt, aber das Schwergewicht der Aussage liegt auch hier nicht in dem "Wer" oder "Wie", sondern im Ergebnis: alle Widerstände und Hindernisse werden aus dem Weg geräumt. In diesem Geschehen wird Jahwe "Ehre" offenbar, daß nämlich er der geschichtsverwandelnde Gott ist, und zwar er allein, wie die zitierten Parallelstellen zu כבוד betonen. Darum wird hier, gewissermaßen als "Publikum", alles Fleisch genannt: vor den Völkern bzw. ihren Göttern insbesondere wahrte Jahwe seine "Ehre" (42,8; 48,11; 42,12; 43,7), indem er sein Volk rettet.

Von diesem Volk ist allerdings nicht die Rede. Das angekündigte Verwandlungsgeschehen, durch seinen Abschluß in V.5ab α als Eingreifen Jahwes qualifiziert, bleibt in seiner Funktion rätselhaft unbestimmt. Ausgangspunkt für weiteres Nachfragen muß die Rede von dem Weg Jahwes bzw. der Straße "für unseren Gott" sein.

Dabei ist die semantische Konsequenz aus einer oben ⁷⁶ gemachten syntaktischen Beobachtung zu ziehen: לֹא־לֵהֲיָנוּ in V.3b hat, weil parallel zum nomen rectum der Constructus-Verbindung דֶּרֶךְ יְהוָה, keine adverbiale Bedeutung, sondern umschreibt ebenfalls eine Constructus-Verbindung (d.h. den "Genitiv") ⁷⁷. Unkorrekt sind damit solche Übersetzungen, die "für unseren Gott eine Straße herrichten" lassen (und meist diese Deutung sogar auf den Parallelvers ausdehnen: "Bahnt für Jahwe einen Weg") ⁷⁸. Diese Feststellung ist durchaus keine grammatische Spitzfindigkeit, sondern hat tiefgreifende Folgen für das Verständnis des Vorgangs. Die "dativische" Interpretation führt nämlich zu der gängigen Vorstellung, die Straße werde für Jahwe in dem Sinn geschaffen, daß er sie beschreiten will. Gerade davon ist jedoch, wie schon bemerkt, in V.3-5* sonst keine Rede. Ein präzisere Übersetzung von V.3aß müßte lauten:

In der Steppe bahnt einen Weg Jahwes
richtet her in der Wüste eine Straße unseres Gottes.

Damit wird die Beziehung der Straße zu Jahwe nicht vorschnell auf "Benutzung" festgelegt, sondern bleibt für weitere Überlegungen offen.

Die gängige Deutung, hier sei auf die Heimkehr Jahwes mit seinem Volk nach Jerusalem angespielt, ist vor allem von dem angenommenen Zusammenhang mit V.9f her eingetragen. Fällt dieser Kontext weg, wie oben literarkritisch begründet, dann bleibt als einziger, aber hinreichender Anhaltspunkt für diese "Exodusdeutung" nur die Erwähnung der "Wüste" bzw. "Steppe" in V.3a. Als Ort eines Handelns Jahwes erscheint מִדְבָּר noch in 41,18f (Jahwe schafft dort eine Straße und Wasser). Beide Male ist das Volk wandernder Nutzniesser des Geschehens, und 43,16ff vergleicht den Vorgang mit dem Schilfmeerwunder, wo Jahwe durch das Wasser eine Straße geschaffen hat ⁷⁹.

⁷⁶ S.o.S. 43.

⁷⁷ Vgl. GK §§ 119, 129a; BROCKELMANN § 74a; GB 371b; KBL 464b. Richtig übersetzt G: κυρίου u. τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

⁷⁸ Vgl. z.B. WESTERMANN, 1966a, 29, 34.

⁷⁹ S.u.S. 70 Anm. 11.

Das gemeinsame Motiv "Weg in der Wüste" stellt somit die Verbindung zwischen 40,3-5* und 43,16-21 her. Auf diesem Weg kann die Exodusdeutung von 40,3-5* gesichert werden, trotz des fehlenden Volkes⁸⁰. Von einem ausdrücklichen (Mit-) Ziehen Jahwes allerdings wird beide Male nicht gesprochen, ja dieser Gedanke taucht überhaupt in den Kapiteln 40-48 nur in 40,9-11 auf, später dann in 49,10 und ausdrücklich in 52,12⁸¹.

Wie kann dann die Art der Beziehung zwischen Jahwe und seinem "Weg" in 40,3 gedacht sein? Ein Vergleich mit 43,16-21 zeigt: Er hat diesen Weg "gelegt" (שׁוּם hi; 43,19) und "gegeben" (נָתַן; 43,16). Ebenfalls im Kontext der Wegbahnung redet Jahwe in 49,11⁸² von "meinen Straßen" (מַסְלָתִי), offenbar deswegen, weil er sie angelegt hat. In diesem Sinn versteht wohl auch 40,3 die "Jahwestraße". Der Begriff wäre dann dem der altorientalischen "Königsstraße" ähnlich, die ja auch nicht wegen ihrer Benutzung durch den König so heißt, sondern weil sie in seinem Auftrag gebaut und unterhalten wird⁸³. Auch wenn andere in Jahwes Auftrag zu Werke gehen oder die Natur sich wunderbar selbst verwandelt, bleibt doch er der eigentliche Urheber: Seine "Ehre" offenbart sich in der Entstehung des Weges, nicht etwa erst in seiner Prozeßion auf dieser Straße.

Ohne eindeutige Antwort bleibt die Frage nach dem Adressaten der Imperative, die der Ankündigung der wunderbaren Entstehung des Jahweges vorangehen. Die einfachste Lösung wäre es, hierin die Israeliten angeredet zu sehen, die ja, wie 41,14-16 zeigt, zum Werkzeug des "Berge zermalmenden"

80 Bezeichnenderweise spricht auch 43,16-21 zunächst nur von der Straße im Meer bzw. in der Wüste; erst am Schluß (V.21) wird das Volk erwähnt, und nur indirekt ist zu erschließen, daß die Straße für das Volk bestimmt ist. Jedenfalls spricht der Vergleich von 40,3-5 mit 43,16-21 gegen die kultisch-mythische Deutung von VINCENT: "Das Schreiten Gottes in der Wüste impliziert einerseits sein Kommen aus dem Sinai und andererseits die Vernichtung der Chaosmächte und die Wiederherstellung der Heilsordnung" (234).

81 In 42,16 ist Jahwe nur derjenige, der auf dem Weg gehen läßt (לֵךְ hi bzw. לָךְ hi), nicht aber Begleiter wie in 40,11 und 49,10.

82 Literarkritisch gehört 49,7-12* allerdings nicht zur Grundschrift 40-48*, die im Prolog von V.3-5* repräsentiert wird, sondern zur "ersten Jerusalemer Redaktion" (49-52*) (s.u.S. 158-168). Das zu dieser Erweiterungsschicht gehörige Thema "Heimkehr der Diaspora aus den vier Himmelsrichtungen" (vgl. 43,5b.6; 49,12) bedingt den Plural "Straßen" in 49,9b.11 gegenüber der einen Jahwestraße in 40,3-5.

83 Zur persischen und zur ostjordanischen "Königsstraße" vgl. BRL², 135f, zu den neuassyrischen und neubabylonischen "Königsstraßen" vgl. WEIDNER.

Jahwe werden können. Die inhaltliche Schwierigkeit dieser Deutung im Vergleich zu den Paralleltexten liegt darin, daß der Aktivität Israels hier nicht, wie in 41,16, sein abschließendes Gotteslob entspräche, sondern das Offenbarwerden des כבוד Jahwes vor anderen, wie in 43,20, wo Jahwe außerdem allein die Straße durch die Wüste baut. Dieses Problem hängt mit der Frage nach dem einleitenden קול קורא und der Gattung von 40,3-5* zusammen. Sind die Imperative direkte Anrede an das Volk, so wird die Authentizität des קול קורא fraglich, denn es nimmt dem Text, besonders im Vergleich mit 40,1f und 40,9f, die Direktheit der Anrede und distanziert ihn zum Zitat. Dies würde eher zu einer himmlischen Beauftragungsszene passen, denn ein solcher Text wäre nicht mehr Handlungsappell durch den Verfasser, sondern Bericht über Weisungen eines Dritten, etwa eines höher gestellten Engelwesens an niedere, ausführende Geister⁸⁴.

2.13 Überlegungen zur Form- und Gattungskritik

Die Frage nach der Textgattung geht, wenn sie sich von der bloßen Zusammenfassung inhaltlicher Momente und damit von einer gewissen Unschärfe und Subjektivität freihalten will, am besten von der Textstruktur aus⁸⁵, wie sie oben beschrieben wurde: Imperative, gefolgt zuerst von Sätzen nach dem x-yiqtol und dann dem qatal-x-Schema. Andere Beispiele für diese spezielle Satzreihung ließen sich bisher nicht auffinden. Wohl aber ist die Einleitung einer Ankündigung von Zukünftigem durch Imperative eine häufige Erscheinung in prophetischen Texten, auch abgesehen von besonderen Formen wie dem Aufmerksamkeitsruf oder den hymnischen Imperativen⁸⁶ und deren semantischer Umkehrung in der Eröffnung eines Drohworts. Die in Frage kommenden Texte sind so vielgestaltig, daß eine formkritische Aufarbeitung dieses Phänomens den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde⁸⁷. Es mag auch bezweifelt

Auch ELLIGER (a.a.O., 18) bringt diesen Vergleich, denkt aber trotzdem an die unmittelbare Wegbereitung für den König.

84 So, wie die meisten Kommentatoren, ELLIGER, a.a.O., 6.

85 Vgl. FOHRER etc., 1973a, 90.

86 Vgl. CRÜSEMAN, 31f.

87 Hier wären z.B. Fremdvolkerorakel (z.B. Jes 8,9; 13) oder Spottlieder (z.B. Jes 47) heranzuziehen.

werden, ob der Ertrag einer solchen Arbeit für unseren Einzeltext größer wäre als das, was schon oben die Analyse der speziellen Form von 40,3-5* ergab: die Imperative fordern dazu auf, sich aktiv in ein Geschehen hineinzustellen, das als von Jahwe her anbrechend angesagt wird. Nicht der Appell, sondern die Ankündigung dominiert. Man könnte formal von einer imperativisch eingeleiteten Verheißung sprechen⁸⁸.

Irreführend ist jedenfalls eine Gattungsbestimmung, die einseitig den Akzent auf die Eingangsimperative legt, wie ELLIGERs "Befehlsausgabe"⁸⁹. Andere Autoren, die von vornherein 40,1-8(11) als Einheit betrachten, stellen auch die Gattungsfrage nur auf dieser höheren Ebene, ohne zu einer befriedigenden Antwort zu kommen⁹⁰.

2.14 Überlegungen zur Motiv- und Traditionskritik

Ganz offenkundig hat 40,3-5 eine Nachgeschichte sowohl innerhalb des Jesajabuchs (vgl. 10,16; 62,10; 57,14) als auch außerhalb (vgl. Mal 3,1). Schwieriger ist die Frage nach der Vorgeschichte der Motive des Textes. Wenn die Vorstellung von dem Weg bzw. der Straße in der Wüste auch auf den Exodus zurückverweist, wie im Vergleich mit 43,16-21 deutlich wurde, so läßt sich andererseits für die Rede vom Bau einer "Gottestraße" kein früherer Beleg aufweisen. Die Suche nach einer Quelle für diese Vorstellung hat

88 VINCENT bestimmt die Gattung von V.3-5 nicht formal, sondern inhaltlich-situativ als "Fragment eines liturgischen Rituals" (237), innerhalb dessen er weitere Unterscheidungen vornimmt: V.3 ist "Bericht einer Heroldsinstruktion an die festliche Kultgemeinde" (234; anders als CRÜSEMANN, 50-55, scheint er unter "H." die Instruktion durch einen Herold zu verstehen), V.3a dabei möglicherweise "eine Art Regieanweisung" (a.a.O.). V.4 scheint V. als "Beschwörung" zu verstehen (vgl. a.a.O.), eine Gattungsbezeichnung, die NIELSEN (203) auf die doppelimperativisch eröffneten Einheiten anwendet, allerdings nicht auf 40,3-5.

89 A.a.O., 7.

90 BEGRICH (1938a, 61): "In 40,1-8 sind drei einzelne Züge aus einem Berufungserlebnis mitgeteilt ...". WESTERMANN (1964a, 165 Anm. 42): "Der Prolog selbst (40,1-11) läßt eine vorgegebene Form nicht erkennen. Er ist zu erklären als eine Kette von Rufen oder Befehlen, in denen der Ruf am Anfang ("Tröstet ...!") weitergeführt wird, ähnlich dem Befehl eines Heerführers, der in Ausführungsbefehlen aufgenommen und weitergeführt wird".

die Forschung in den babylonischen Erfahrungskreis der Exulanten geführt, sei es zur Prozessionsstraße, der Via sacra des akitu-Festes⁹¹, sei es zur profanen Pionierarbeit der Vorhut marschierender Großmachtheere⁹² auf den "Königsstraßen". Die Kultstraßen Babylons mit ihren Götterprozessionen kommen aber vor allem als Vorstellungsquelle nicht in Betracht, weil, wie gezeigt, in 40,3-5* von einem Zug Jahwes nicht die Rede ist.

Vielleicht läßt sich aber doch innerhalb der prophetischen Literatur ein älteres Zeugnis für die Vorstellungen unseres Textes finden, und zwar im sogenannten "Trostbüchlein für Efraim" (Jer 30f)⁹³. Die Probleme dieses Textkomplexes und speziell seiner Beziehung zu deuterocesajanischen Texten erfordern noch eine genauere Analyse. Diese kann hier nicht geleistet werden; trotzdem soll der Text Jer 31,7-9⁹⁴ hier kurz herangezogen werden. In diesem Heilswort folgt auf einen Aufruf zur Freude, formal mit einer Heroldsinstruktion⁹⁵ verbunden, ein Präsentativ mit weiteren Verbalsätzen, die ein Handeln Jahwes an Israel bzw. Efraim ankündigen. Von der Heimkehr aus dem Nordland ist die Rede, und dann heißt es:

Ich leite sie zu Wasserströmen,
auf ebenem Weg, auf dem sie nicht straucheln.

In einem Kontext, der vor allem aus lexikalischen Gründen⁹⁶ eine Abhängigkeit von Deuterocesaja unwahrscheinlich macht, erscheinen Termini von

91 Seit STUMMER (172); zuletzt ausführlich mit Literatur- und Quellenangaben bei STUHLMEYER (74-82); kritisch dazu ELLIGER (a.a.O., 17f). VINCENT (232f) hält eine mesopotamische Entlehnung für unwahrscheinlich, da die polemische Pointe fehle, und plädiert unter Berufung auf 62,10 und Ps 68 auf den Jerusalemer Kult als Traditionsheimat.

92 So ELLIGER, a.a.O.

93 Zur Literarkritik und Verfasserfrage von Jer 30f vgl. die Einleitungen; ausführlicher HERRMANN, 1965a, 215-222; THIEL, 488-506; BÖHMER.

94 Vgl. außer der in Anm. 93 genannten Literatur CRÜSEMANN 52.

95 Zu diesem Gattungsbegriff vgl. CRÜSEMANN, a.a.O.

96 Der Gebrauch von יָשָׁע, יָמָא und יָמָא sowie die Termini יָמָא und יָמָא sind undeuterocesajanisch. BÖHMER (68) urteilt: "Jer 31,9 wird kaum von Deuterocesaja literarisch abhängig sein, dazu ist die Formulierung zu selbständig; aber die sachliche Nähe läßt den Schluß zu, daß die Texte zeitlich nicht allzu weit auseinanderliegen können".

Jes 40,3: דרך und ישר; das Wegmotiv verbindet sich wie in 43,19 mit dem Wassermotiv. Wenn Jer 31,7-9 zum älteren, noch auf die Nordstämme bezogenen Grundstock einer späteren exilischen Komposition Jer 30f gehören sollte ⁹⁷, wofür vor allem die Nennung Efraims spricht (V.9b) ⁹⁸, dann liegt hier ein Vorbild der ebenen, von Hindernissen freien Straße vor, zu deren Bau in 40,3 aufgerufen wird und die heimwärts nach Palästina führt.

2.2 Analyse von 40,1f.9f

2.21 Syntaktisch-stilistische Beobachtungen

Die Untersuchung kann hier die Ergebnisse der Analyseschritte im literarkritischen Teil voraussetzen. Dort war die parallele syntaktische Struktur von V.1f und V.9f schematisch aufgewiesen und literarkritisch ausgewertet worden. An dieser Stelle soll noch eine stilistische Beobachtung angestellt werden, die das unterschiedliche Profil beider Textstücke deutlicher macht.

Das Schema auf Seite 39 hat gezeigt, daß in V.9f die Abfolge der mit V.1f gemeinsamen Strukturelemente durch zwei Einfügungen unterbrochen wird, nämlich in V.9 durch den Vetitiv "fürchte dich nicht" und in V.10 durch den Doppelsatz "mit Macht kommt er und sein Arm herrscht für ihn". Dadurch, aber auch durch die breiteren Umstandsbestimmungen und die doppelte Anrede in V.9 wird der Stil langsamer und fließt breiter als im strukturell parallelen V.1f. Dort schlägt schon die Anfangsverdoppelung des Imperativs ein

97 Vgl. HERRMANN, a.a.O.; FOHRER (1975a, 69) spricht von einem anonymen "Israel-Propheten", der "als Vorläufer Deuterojesajas bezeichnet werden muß" und "seine Worte an Deportierte aus dem Nordreich Israel richtete, die bereits gegen Ende des 8. Jh.s v. Chr. von den Assyriern nach Mesopotamien geschafft worden" waren.

98 Behutsam urteilt BÖHMER (83): "In der Exilszeit war die territoriale Einheit des Volkes gänzlich aufgehoben; es war ungewiß, ob, wie und mit welchem Volksteil ... Jahwe seine Geschichte weiterführen würde. Es mag in dieser Lage begründet sein, daß die Identifizierung der Namen schwierig ist und nicht immer zu unumstrittenen Ergebnissen führt."

drängendes Tempo an, das nur durch die parenthetische Redeeinleitung in V.1b kurz gebremst, aber in den abschließenden Imperativen und der Folge der כִּי-Sätze schneller und straffer wird. Erst das dritte כִּי-Glied bringt zum Abschluß eine Verbreiterung, indem es sich über einen ganzen Stichos ausbreitet.

Hingewiesen sei an dieser Stelle noch auf die Verdoppelung des Imperativs. Dieses Stilmittel gilt als typisch deuterojesajanisch⁹⁹; seine Verteilung in Jes 40-55 (40,1.9; 51,9.17; 52,1.11) und die Art seiner Verwendung wird später noch im Zusammenhang redaktionskritischer Beobachtungen heranzuziehen sein.

2.22 Semantische Beobachtungen

Eine nicht durch Anrede näher bezeichnete Gruppe wird in einer durch parenthetische Redeeinleitung ausgewiesenen Gottesrede aufgefordert, das ("mein") Volk zu trösten und Jerusalem zu Herzen zu reden. In programmatischer Anfangsstellung, durch Verdoppelung betont, steht das "tröstet". Die Wurzel נָחַם pi¹⁰⁰ kann zwar auch bei Deuterojesaja (51,19) die Bedeutung "Teilnahme bekunden" haben, trägt aber in der Mehrzahl der Fälle einen stärkeren, aktiven Akzent, indem sie Jahwes Handeln am Volk bzw. an Jerusalem meint, das die Schicksalswende herbeiführt¹⁰¹. So wird sie in den kurzen imperativischen Hymnen gebraucht (49,13 parallel zu נָחַם "sich erbarmen"; 51,3; 52,9 parallel zu נָחַם "freikaufen"). Subjekt ist dann Jahwe, betont in 51,12: "Ich, ich bin es, der dich tröstet". נָחַם wird so zum Inbegriff dessen, was Gott an seinem Volk tut.

99 KÖHLER, 99.

100 Vgl. STOEBE, THAT II, 59-63; ELLIGER, a.a.O., 13; SNAITH, 151. Zur Etymologie der Wurzel ("Erleichterung, Durch-Atmen verschaffen") vgl. auch JEREMIAS, 1975a, 15f (Lit.).

101 Vgl. SNAITH (192): "... comfort out of sorrow, not consolation in the midst of continuing sorrow". Den aktiven Akzent von נָחַם, auch unter Menschen, illustriert 2 Sam 12,24: David "tröstet" Batseba, indem er ein neues Kind mit ihr zeugt. Vgl. aber auch u.S. 179 Anm. 18.

Etwas anders liegt der Akzent an unserer Stelle. Hier ist Jahwe nicht der Handelnde, sondern der Auftraggeber; seine Beauftragten sollen trösten. Mit der Position der Tröster mindert sich naturgemäß auch der Beiklang des "Tröstens". Entsprechend steht in der Parallele eine Sprechhandlung: "redet zu Herzen" ¹⁰². Mit der geprägten Wendung דבר על-לב ist nicht "freundliches Zureden" ¹⁰³ gemeint, sondern, wie die anderen Belege ¹⁰⁴ zeigen, ein wirkmächtiges Sprechen, das seinen Adressaten im Herzen, d.h. der Personmitte erreicht, verändert und "zu einem Entschluß bewegt" ¹⁰⁵.

Eine besondere semantische Problematik zeigt sich, wenn wir nach den Verben deren Objekte in den Blick nehmen. "Mein Volk" und "Jerusalem" stehen in Parallele. Weil das "zu Herzen Reden" und auch alles folgende in V.2 als Explikation des "Tröstens" von V.1aα verstanden werden muß, können die zugehörigen Objekte unmöglich einen je verschiedenen Adressaten meinen. "Volk" und "Jerusalem" werden also gleich gesetzt. Dasselbe geschieht noch in 52,9, und deshalb kann der Ausweg aus dieser Problematik nicht in einer Vokativ-Interpretation des ימי liegen, die den Parallelismus und damit die Gleichsetzung auflöst ¹⁰⁶. Festzuhalten ist vielmehr: Hier wie in 52,9 liegen "Volk" und "Jerusalem" in einer Linie ¹⁰⁷.

Bemerkenswert ist die semantische Konsequenz: als Personifikation der Stadt meint "Jerusalem" gewiß eine Korporativpersönlichkeit, nämlich seine Bevölkerung, aber nicht abgelöst von dem konkreten Ort, sondern eben als die Bewohner, die dort ansässig sind - und nicht eine Gruppe oder die Gesamtheit

102 Dieselbe Parallele findet sich in Gen 50,21; Rut 2,13.

103 MUILENBURG (1956a, 424f): "to speak consolingly, gently, kindly, tenderly".

104 Gen 34,3; Ri 19,3; 2 Sam 19,8; Hos 2,16.

105 WOLFF, 86; vgl. ELLIGER, a.a.O., 13.

106 So zuerst Hieronymus, zuletzt SNAITH, 177f (s.o.S. 28f). Anders löst VAN DIJK das Problem. Er interpretiert DJ(im Anschluß an DAHOOD, 112f) hier und in 51,16 sowie 52,9 als "Stadt". Diese Lösung steht aber im Widerspruch zum sonstigen Gebrauch in Jes. Zur Kritik an ugaritischen Belegtexten vgl. VINCENT, 208 Anm. 29.

107 So auch VINCENT, 217. 51,16, wo Zion und "mein Volk" gleichgesetzt werden, ist im Kontext sekundär (DUHM, 387; MARTI, 340; VOLZ, 127; ELLIGER, 1933a, 210f; SCHOORS, 1973a, 827).

der Exulanten ¹⁰⁸. Das "Volk", dem die Trostbotschaft von 40,1f ausgerichtet werden soll, ist dann ebenso die Bewohnerschaft Jerusalems, ganz wie in 40,9f, nicht aber ein Volk im Exil, von dem in 43,8, oder auf dem Heimweg aus dem Exil, von dem in 43,20 die Rede ist. Die redaktionskritischen Konsequenzen dieser Beobachtung werden an späterer Stelle zu bedenken sein ¹⁰⁹.

Dreifach ist die Botschaft, die ausgerichtet werden soll: Jerusalems Frondienst ist erfüllt ¹¹⁰, seine Schuld abgetragen, es hat aus Jahwes Hand ¹¹¹ empfangen das Doppel für all seine Sünden. Jede dieser Wendungen bedarf einer kurzen Erläuterung. צבא als "Frondienst", allgemein als "Dienst", den man nicht von sich aus tut, sondern der von oben her auferlegt wird ¹¹² - diese Bedeutung ist von Ijob 7,1; 10,17; 14,14 und Dan 10,1 her belegt und vom Kontext her gesichert. Sie nimmt sich in ihrem negativen Klang aber eigentümlich aus in einem Buch, zu dessen häufigsten Gottesprädikaten יהוה צבאות gehört (44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,2) und das vor allem auch den צבא der Sterne (40,26) und der Himmel (45,12) als Zeugen der Herrlichkeit Jahwes nennt. Auch dieser Bedeutungsunterschied wird im Rahmen der später erläuterten redaktionskritischen Hypothese plausibel ¹⁰⁹.

In V.2 zeigt schon die passivische Ausdrucksweise, daß die Betonung auf dem Ergebnis liegt - "die Schuld ist erledigt" - nicht aber auf dem "wie", etwa gar auf einer Leistung oder Beteiligung Jerusalems, die ihm zugute gehalten würde ¹¹³. Entsprechend ist Jerusalem in V.2b zwar grammatisches Subjekt,

108 ELLIGER (1978a, 13f) muß im Zusammenhang seiner Interpretation von 40,1-8 die Bedeutungsbreite von "Jerusalem" merklich überdehnen: "So ist 'Jerusalem' Inbegriff für alles, was 586 aus der Stadt - aus ihr hauptsächlich, aber nicht nur aus ihr - deportiert oder auch nicht deportiert wurde und was an Generationen sich seitdem daran angeschlossen hat, sei es im fremden Land, sei es in der Heimat". Ähnlich schon DUHM (288): "Wo das Haupt ist, da sind, wenigstens im Geist, auch die Glieder, was der Mutterstadt widerfährt, geht alle an".

109 S.u.S. 158-168.

110 Es besteht kein Grund, von der masoretischen Vokalisierung abzuweichen. Vgl. ELLIGER, a.a.O., 2.

111 Zur "Hand Jahwes" s.u.S. 59.

112 ELLIGER, a.a.O., 14.

113 Zu Recht lehnt ELLIGER (a.a.O.) eine Deutung ab, die ׀ןַי als "Schuldopfer" und ׀לַא entsprechend als "wohlgefällig annehmen" versteht. VINCENT sieht darin eine "Überinterpretation". - In eine ähnliche Richtung zielt ein neuer Vorschlag von GERLEMAN (THAT II, 811). Er hält (gegen

aber seine Aktivität ist bloßes "nehmen" (לקח). Der Ton liegt auch nicht auf dem subjektiven Vorgang des Entgegennehmens oder gar dessen psychologischer Qualität (annehmen = akzeptieren), sondern auf dem כפלים: das Nehmen, d.h. das Bestraftwerden, hat sein gerechtes Maß ¹¹⁴ erreicht und ist damit abgeschlossen.

Im Unterschied zu V.1f haben die Aufforderungen in V.9f einen Adressaten: die מְבַשֵּׂר צִיּוֹן bzw. מְבַשֵּׂר יְרוּשָׁלַם. Die Frage nach der Bedeutung dieser Ausdrücke impliziert zwei Teilfragen:

1. nach der Art und Bedeutung der Beziehung beider Wörter,
2. nach der Bedeutung des zweiten, d.h. des Partizips fem. sing.

a) Möglich wäre einerseits ein reines Appositionsverhältnis ¹¹⁵ oder, gleichbedeutend, eine Constructus-Verbindung im Sinne eines Gen. appositionis (מְבַשֵּׂר, nämlich Jerusalem) ¹¹⁶, andererseits ein Gen. objectivus (מְבַשֵּׂר für Jerusalem) ¹¹⁷. Dieses letztere Verständnis bezeugen die alten Übersetzungen ¹¹⁸, es fügt sich auch besser in den semantischen Zusammenhang der einschlägigen Kontextbelege ein: immer steht der Verkünder der frohen Botschaft Jerusalem als dem Adressaten gegenüber (41,27; 52,7). Der Vergleich mit 52,7 zeigt, daß der מְבַשֵּׂר vom "Wächter" (52,8) zu unterscheiden ist. Nur von letzterem kann gelten, was sich allenfalls auch von Jerusalem bildhaft sagen ließe, daß

GB und KBL) eine eigene Wurzel רָצָה II (bezahlen) für unwahrscheinlich und postuliert eine Grundbedeutung "annehmen", die hier einen negativen Beiklang bekäme: "als seinen Teil annehmen (müssen)". Selbst wenn seine semasiologischen Beobachtungen zuträfen, was hier nicht diskutiert werden kann, so trägt doch GERLEMANS Argumentation keinesfalls seine Deutung von Jes 40,2 "... die Schuld ist von Jerusalem angenommen, d.h. die ihm gebührende Strafe ist anerkannt worden, was als Zeichen der Reue und Buße gewertet wird" (a.a.O.).

114 Zur schadensrechtlichen Bedeutung von כָּפַל vgl. ELLIGER, a.a.O., 15ff. Gegen TOM und VON RAD (1967a) ist aber daran festzuhalten, daß die Konnotation des "Doppelten" weiter mitschwingt (vgl. u.S. 96 zu 51, 17.19). Einen längeren Exkurs zur Auslegungsgeschichte von כָּפַל bietet VINCENT (220-224).

115 ELLIGER, a.a.O., 31.

116 Vgl. GK § 128h.

117 Vgl. GK § 122s.

118 G, V, T. Vgl. ELLIGER, a.a.O.; SNAITH, 178.

er nämlich von erhöhtem Ort Ausschau hält. Aber nicht von Spähern oder Wächtern, sondern von einer מְבַשֶּׂרֶת redet 40,9¹¹⁹. Sie ist als Kommen-
de, als Vorhut des nahenden Gottes geschildert, was für Jerusalem
auch im Bild schwerlich aussagbar ist. Die Deutung "für Jerusalem"
ist darum vorzuziehen¹²⁰.

- b) Für die abgelehnte Appositionsdeutung wird von ELLIGER¹²¹ das weib-
liche Geschlecht des Boten ins Feld geführt. Nun haben tatsächlich
schon die eben genannten alten Übersetzungen damit Mühe gehabt und es
zum Teil einfach maskulin wiedergegeben (G, V)¹²². Das ursprünglich
Gemeinte trifft vermutlich T, der das substantivierte Femininpartizip
als Kollektivität versteht, was, ebenfalls im Zusammenhang mit Orts-
namen, für יוֹשֶׁבֶת "Einwohnerschaft" geläufig ist (z.B. Jes 12,6)¹²³.
Mit מְבַשֶּׂרֶת ist dann eine Mehrzahl von Boten angeredet¹²⁴, wie sie auch
in V.1f mit der Trostbotschaft an Jerusalem betraut wird. Dafür, daß
der "Freudenbote" in Deuterocesaja notwendig ein Einzelner sein müßte,
läßt sich 52,7 kaum anführen, da dort der Singular durch die Abhän-
gigkeit von Nah 2,1 bedingt sein kann¹²⁵. Vielleicht soll der Kolle-
ktivbegriff zwischen dem sonst singularischen "Freudenboten" und den
von der Grundschrift in V.3 vorgegebenen und von der Erweiterungs-
schrift schon in V.1 aufgenommenen Pluralimperativen vermitteln.

Der Vorgang ist im übrigen deutlich: Die Botengruppe soll auf einen Berg
steigen, um sich weithin Gehör zu verschaffen (vgl. 52,7), machtvoll und
ohne Angst die Stimme erheben und Jerusalem und den Städten Judas das Kommen
Jahwes ansagen. Dieser Ruf ist mehrstufig angelegt: Zunächst wird in knapp-

119 Gegen DUHM, 290. Jerusalem als Späherin bzw. Wachposten auf hohem Berg
wäre allerdings durchaus kein "groteskes Bild".

120 "Die Auffassung, daß Jerusalem selbst der Bote und zu den Ortschaften
Judas gesandt sei, widerspricht der gedachten Situation" (FOHRER, 1964a,
22 Anm. 7). So auch DUHM, 290; MARTI, 271; EISSFELDT, 660; SNAITH, a.a.O.;
KBL, 157.

121 A.a.O., 31.

122 Auch FOHRER (a.a.O.) ignoriert das Femininum.

123 Vgl. GK § 122g.s; MEYER § 94c.

124 So auch MARTI, a.a.O.; EISSFELDT, a.a.O.

125 S.u.S. 119.

ster Form das Entscheidende gesagt: Gott selbst ist es, den die Boten ankündigen. Die Gottesbezeichnung יהוה אדני qualifiziert diese Ankündigung: Sie läßt die Macht Jahwes anklingen¹²⁶. Damit wird zum folgenden Doppelsatz übergeleitet: "Mit Macht kommt er, und sein Arm herrscht für ihn". Die letztere Formulierung ist so zwar singulär¹²⁷, ihre Elemente aber finden sich in ähnlichem Kontext (Einzug Jahwes) in Kap. 52 wieder: der "Arm Jahwes" (52,10) und seine (Königs-) Herrschaft (52,7; dort מלך).

Interessant ist die semantische Opposition von "Hand" und "Arm" Jahwes (V.2b und V.10a), die in der Regel als austauschbare Paralleltermini gelten. Anders hier. Daß Jerusalems vergangenes Unglück aus Jahwes H a n d hervorgegangen ist, während sich in seiner Rettung die Macht des A r m e s Jahwes erweist, ist wohl keine zufällige Differenzierung. Dieselbe Opposition kehrt nämlich im Gegeneinander von 51,9 (vgl. 52,10) und 51,17 wieder. Dort wird Jahwes A r m aufgefordert, rettend einzugreifen für Zion, das zuvor den Zornesbecher aus Jahwes H a n d bis zur Neige geleert hat. Der Hand Jahwes wird also Gottes Strafhandeln, seinem Arm sein Rettungshandeln zugewiesen¹²⁸.

126 Vgl. 49,22; 51,22.

127 Was kein hinreichender Grund ist, sie wie FOHRER (a.a.O.) einfach auszuscheiden. Eng beieinander stehen מַשֵׁן und "Arm (Jahwes)" außerdem noch in Ps 89,10f. Der Kontext ist der Meereskampf (Rahab V.11) als Element des Schöpfungsgeschehens. Vielleicht verweist die Kombination auf diesen Traditionskomplex; vielleicht ist aber מַשֵׁן auch nur Wechselwort zu מַלְחָמָה. Es fällt auf, daß das Verbum an den Psalmstellen, wo es Jahwe zum Subjekt hat (Ps 59,14; 66,7; 89,10), stets einen militanten Beiklang hat. Der Gott als Kriegermann mit erhobenem Arm ist außerhalb Israels vor allem ikonographisch vielfach belegt (Nachweise bei HELFMEYER, TWAT II, 659 und speziell für Ägypten bei KEEL, 1974a, 158ff). KEEL schlägt eine Herleitung der atl. Wendung von ägyptischen Götter- und Königsdarstellungen vor und erklärt damit, "warum in Israel nur Gott, Könige und Führergestalten mit ausgerecktem Arm vorgestellt werden" (a.a.O., 159). An eine ägyptische Herkunft denkt auch WEINFELD, 329.

128 Ein ähnliches Phänomen läßt sich in der Priestergrundschrift beobachten. In Ex 6,6 vermeidet sie (nach WEIMAR, 128f) die Wendung וַיִּטּוּ וַיִּשְׁמְרוּ, weil diese im Sinn der Gerichtsdrohung an das eigene Volk vorgeprägt scheint (vgl. den Refrain in Jes 9,7-20 + 5,25-26), und übernimmt dabei "die vor allem in dtn Kreisen kultivierte Floskel בְּזֶרְעוֹ וּבְחֵן" (WEIMAR, a.a.O.).

Vielleicht spielt 40,10 mit זרוע und חזק auch in freier Form auf Formelgut der deuteronomisch-deuteronomistischen Exodusterminologie an¹²⁹. Jedenfalls fungiert er hier als fast hypostasiertes Machtsymbol, wobei der Gedanke der Herrschaft die Aufmerksamkeit über die Person Jahwes hinaus zum Objekt dieser Herrschaft weiterleitet, das, im Bild vom triumphalen Einzug des Königs oder Feldherrn verbleibend, als "Sold" bzw. "Beute" eingeführt wird.

2.23 Überlegungen zur Formen- und Gattungskritik ¹³⁰

Die parenthetische Redeeinleitung יאמר אליהם ist eine Variante der fast ausschließlich im Jesajabuch anzutreffenden Redeeinleitung יאמר

-
- 129 "Mit starker Hand und ausgestrecktem Arm", vgl. Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8; davon beeinflusst Jer 32,21; Ps 136,12. Ez übernimmt die Formel in seine Ansage eines neuen Exodus (Ez 20,33f; vgl. HOSSFELD, 309f). Eine dtr Variante ist Dtn 9,29; 2 Kön 17,36; Jer 27,5 (zu Jer 32,17 vgl. THIEL, 463; die Formel ist dort ausnahmsweise auf die Schöpfung bezogen). - Auch im "Exodus zum Zion" in Ex 15 gehört Jahwes "gewaltiger Arm" (V.16) zum Wortinventar. Anscheinend malt gerade die exilisch-nachexilische Theologie aus der Erfahrung eigener Ohnmacht das machtvolle Gegenbild vom "Arm Jahwes". Vgl. auch WEINFELD, 329.
- 130 Die bisherige Diskussion über die Gattung(en) in 40,1-9(-11) krankt an der mangelnden Unterscheidung zwischen einer aus der formalen Textstruktur erschlossenen Gattung einerseits und inhaltlichen oder kontextbestimmten Qualifikationen andererseits. Bezeichnend dafür sind die folgenreichen Formulierungen MOWINCCKELS (88f): "Daß der erste Spruch (scil. V.1f) die Form einer Wiedergabe einer empfangenen Audition hat, vielleicht auch auf eine wirkliche Audition zurückgeht, muß immer jedem Hörer klar gewesen sein. So ist es auch natürlich, wenn sich daran zwei weitere Wiedergaben eines kurzen auditiv empfangenen Gotteswortes 40,3-5 und 40,6-8 anschließen ... Die Annahme liegt sehr nahe und muß als überaus wahrscheinlich bezeichnet werden, daß diese drei Sprüche als auf drei unmittelbar miteinander verbundenen wirklichen auditiven Erlebnissen fußend die ersten Worte des Propheten gebildet haben und sozusagen seine 'Berufungsaudition' spiegeln". Drei Fragenkomplexe werden hier miteinander vermischt: das Gattungs(Form)-Problem, die Frage nach der Art des prophetischen Wortempfangs (Audition) und die nach der biographischen Position des Textes im Leben eines (hypothetischen) "Deuterojesaja" (Berufung). Die beiden letzten Themen haben die eigentliche Formanalyse lange gestellt: 40,1-8(-11) bzw. seine Teileinheiten wurden unscharf als "Spiegelung" (MOWINCCKEL, s.o.) oder "Mitteilung" (BEGRICH, 1938a, 61) einer "Berufungsaudition" bestimmt und auf eine weitere formkritische Präzisierung verzichtet (MUILENBURG, 1956a, 423: "The literary types are fused and transformed"). Der Versuch HABELS (1956a, 314ff) 40,1-11 gattungskritisch direkt als "Berufungsbericht" zu erklären, muß, auch unabhängig von der literarkritischen Problematik,

יהוה¹³¹. Stets ist sie, wie auch hier, direkt nach dem Anfang der Jahwerede eingeschoben. Vorwiegend leitet sie Gerichtsreden oder Disputationsworte ein (1,18; 40,25; 41,21), in 1,11 eine prophetische Tora¹³². Anders als die Botenformel hebt sie also nicht legitimierend auf das Ergangensein einer jetzt ausgerichteten Botschaft ab, sondern bezieht Jahwe als hier und jetzt Redenden in einen aktuellen Rede- oder Ereigniskontext ein¹³³. Dieser präsentische Charakter der Formel läßt sich auch mit dem Gebrauch der Präformativkonjugation belegen (im Gegensatz zur Afformativkonjugation in der Botenformel)¹³⁴. Daraus folgt: 40,1f ist keine "Abwandlung des ursprünglichen Botenspruchs"¹³⁵.

Für die Frage, wie diese Szene näher vorzustellen ist, in der die einleitende Jahwerede ergeht, läßt sich von der isolierten Einleitungsformel her kaum weitere Einsicht gewinnen. Hier können Überlegungen zur Gattung des Textes weiterhelfen. Dabei empfiehlt es sich, von 40,9f auszugehen, weil

als gescheitert angesehen werden (V.3-5 ist keine "Redebeauftragung"; V.6 ist kein "Einwand", s.o.S. 36f, V.8-11 kein "tröstender Zuspruch", der von H. als Parallele herangezogene Text Jes 6,1-13 überhaupt kein "Berufungsbericht", wie STECK, 1972a, 188-206, überzeugend gezeigt hat; vgl. VINCENT, 247). ELLIGER (1978a, 8ff) unterscheidet dagegen klarer zwischen der gattungsmäßigen Klassifizierung "Befehlsausgabe" für V.1f.3-5; 6-8 (Kritik bei VINCENT, 201f) und der inhaltlichen und funktionalen Klammer "Berufungserlebnis", die V.1-8 zu einer "Erlebniseinheit" machen. Schwierig wird aber auf dieser Basis, "die bruchstückhafte Form der Wiedergabe des Berufungserlebnisses" (a.a.O., 11) zu erklären. E. vermutet die Ursache im "tatsächlichen Ablauf des Erlebten", das "der Schreiber unter dem frischen Eindruck des Erlebten ... festgehalten hat" (a.a.O., 12). Solcher Rückzug auf das Historisch-Kontingente scheint allerdings eher ein Verzicht auf Erklärung.

131 Jes 1,11.18; 33,10; in 66,9 lies **אמר** (s. BHK). Andere Varianten sind **אמר קדוש** (40,25), **אמר מלך יעקב** (41,21); sonst nur noch Ps 12,6.

132 Vgl. WILDBERGER (36), der in Jes 1,10-17 grundsätzlich eine priesterliche Tora erkennt, die aber ihrer Modifikation durch den Propheten wegen als prophetische Tora bezeichnet werden könne.

133 Dies gilt auch für 33,10 und Ps 12,6.

134 Vgl. ELLIGER (a.a.O., 4f): "Es soll nicht ein wiederholtes Ereignis der Vergangenheit berichtet, sondern eine in der Gegenwart vor den geistigen Augen und Ohren der Hörer sich abspielende Szene geschildert oder wenigstens angedeutet werden". Zur Botenformel vgl. BJØRNDALÉN.

135 KÜHLER, 102ff.

hier die Gattungsanalyse zu klareren Ergebnissen gekommen ist. Wie CROSE-MANN ¹³⁶ herausgearbeitet hat, liegt 40,9 ein Gattungsschema zugrunde, für das er, in Ausweitung der Gattungsbestimmung "Instruktion eines Siegesboten" durch BEGRICH ¹³⁷, die Bezeichnung "Heroldsinstruktion" vorschlägt. Ihr Sitz im Leben ist die öffentliche Heroldsverkündigung, ihre Funktion die Einweisung des Herolds in Art und Inhalt seines Ausrufens. Entsprechend ist ihr Aufbau zweiteilig: eine Reihe von Imperativen, die die Art des Auftretens festlegen, im Regelfall in einen Redebefehl einmündend, und dann der Inhalt der Verkündigung selbst.

Wie oben gezeigt ¹³⁸, stimmen 40,1f und 40,9f in der Struktur fast identisch überein. Das bedeutet, daß auch 40,1f die Gattung "Heroldsinstruktion" zugrundeliegt ¹³⁹. Die beiden Rahmentexte, als Jahwereden in V.1f und vermutlich auch in V.9f ¹⁴⁰, bilden so eine doppelte Heroldsinstruktion, deren beide Durchgänge durch den Wechsel von der indirekten zur direkten Rede als Steigerung verstanden werden könnten (s.u.). Die literarkritische Abtrennung von V.6-8 sowie des קור קורא in V.3aα macht es unnötig, die Heroldsinstruktion als im Thronrat Jahwes ergangen und durch Audition übermittelt anzusehen ¹⁴¹.

2.24 Zusammenfassung der Ergebnisse

Wie in der literarkritischen Analyse gezeigt ¹³⁸, bilden 40,1f und V.9f einen sekundären Rahmen um V.3aβ.4.5aβ, wobei V.5bβ als Bindeglied

136 50-55, speziell 53. Seine Beispiele: Jer 4,5.16; 5,20 46,14; 50,2; Jes 40,9f; 58,1; 62,11aβ.b; Am 3,9; Joel 4,9.

137 1938a, 58f.

138 S.o.S. 38ff.

139 So auch MUILENBURG (1956a, 423): "a transformed herold's cry".

140 Ein anderes Beispiel einer Jahwerede in der Form der Heroldsinstruktion ist 58,1; vgl. auch Jer 4,5; 5,20.

141 So meist seit CROSS. Wie VINCENT (247) zu Recht bemerkt, ist diese Annahme auch bei Hinzunahme von V.6-8 dann zweifelhaft, wenn in V.6 ein Einwand gesehen wird. Dieser hat im Schema "Beauftragung eines Boten im Thronrat Jahwes" sachlich keinen Platz und ist auch nirgendwo belegt.

fungiert. Diese Vorlage hatte die Entstehung eines wunderbaren neues Exodusweges durch die Wüste und die Offenbarung des כבוד Jahwes angesagt und Israel dazu aufgefordert, sich in diese Bewegung mit seiner Aktivität hinzustellen. Welche neue Aussagerichtung verfolgt nun der Verfasser des Rahmens?

Die auffallendste Veränderung liegt darin, daß Jerusalem in diesen Kontext eingeführt wird. Die Bewegung der Vorlage, die auf die Eröffnung des Exodusweges hinauslief und darin ihren Höhepunkt erreichte - Jahwes Ruhm wird vor der ganzen Welt sichtbar - erhält nun einen lokalen Zielpunkt, den Zion. Entsprechend ist der Adressat des Gotteshandelns, der nun explizit eingeführt wird, nicht ein Volk auf dem Wege, sondern das Volk von Jerusalem bzw. der Städte Judas, zu dem hin das Heil auf dem Wege ist. Jerusalem dieses nahende Heil anzukünden, ist die Funktion der beiden rahmenden Heroldsinstruktionen.

Die beiden Rahmenglieder erfüllen in ihrer Zweiheit diese Funktion auf je verschiedene Weise. Die erste Heroldsinstruktion stilisiert sich ausdrücklich als Jahwerede. Die zusätzliche Einfügung von V.5b β bezieht das Geschehen der Vorlage ausdrücklich auf diese Jahwerede zurück, gewissermaßen als deren konkrete Ausführung. Die Einebnung aller Hindernisse, wie sie die Vorlage beschrieben hatte, rückt damit ins Gefolge der Trostbotschaft von V.1f. Das entspricht dem Inhalt dieser Botschaft in V.2. Diese sagt ja noch nicht Jahwes Kommen an - das bleibt der zweiten Heroldsinstruktion vorbehalten - sondern konstatiert (Affirmativkonjugation) deren Voraussetzung: Frondienst, Schuld und Sünden Jerusalems sind jetzt erledigt und vorbei. Die belastende Vergangenheit ist abgetan. Damit ist gewissermaßen der Raum eröffnet, in den hinein sich das Kommen Jahwes vollziehen kann. V.1f nimmt den negativen Aspekt der Vorlage auf - die Beseitigung aller Hemmnisse auf dem Weg (V.4) - und wendet ihn metaphorisch ins Geschichtliche.

Das ist aber nur die eine Hälfte der Botschaft ¹⁴². Wie in der Vorlage auf V.4 das Sichtbarwerden der Herrlichkeit Jahwes folgt, so in der Rahmenbearbeitung die zweite Heroldsinstruktion, die das Kommen Jahwes zum Zion ansagt. Die Offenheit und Unbestimmtheit der Vorlage - wer zieht auf dem Exodusweg und wohin? - wird vereindeutigt: Jahwe zieht als machtvoller Herrscher in Jerusalem ein. Damit kommt die Trostbotschaft von V.2 zu ihrem Ziel: die vergangene Leidenszeit ist zuende, und eine großartige Zukunft bricht an. Zwischen V.1f und V.9f besteht also nicht eine gleichgewichtige Symmetrie, sondern eine Steigerung zum Ende hin. So werden die Erweiterungen im gemeinsamen Strukturschema, aber auch die Steigerung von indirekter Rede (V.2) zur direkten Anrede (V.9bß.10) verständlich.

Von V.9f her läßt sich nun auch eine Antwort auf die Frage wahrscheinlich machen, wer die in V.1 mit der Trostbotschaft Beauftragten sind. Sie werden jedenfalls nicht grundsätzlich zu unterscheiden sein von der kollektiven "Botenschar", die in V.9 für Jerusalem bestellt wird. Damit wird es unnötig, in ihnen Engelwesen oder Mitglieder einer himmlischen Ratsversammlung Jahwes zu vermuten; der Text bietet dafür keinen Anhaltspunkt. Vielmehr liegt es nahe, hinter ihnen das Selbstverständnis jener anonymen Kreise zu suchen, die den Traditionskomplex Jes 40-52 geschaffen haben ¹⁴³.

142 Ist dies Vorläufige und Ergänzungsbedürftige an der Botschaft von V.1f einmal erkannt, dann wird damit auch inhaltlich die Unmöglichkeit klar, V.9f aus dem "Prolog" auszuschließen, wie ELLIGER (a.a.O.) es tut. V.1f kann eben nicht für sich als Zusammenfassung der Botschaft "Deuterocesajas" gelten; er verlangt nach der Fortsetzung in V.9f.

143 "The history of criticism shows that neither the origins of chs. XL - LV nor that of LVI - LXVI can be adequately accounted for in terms of a single author. One voice may at times seem dominant, but soon others join in, more or less harmoniously, so that we must look at the special process of tradition within a prophetic group to account for the organic unity belonging to such complex material. This view is supported by the opening sentence of ch. XL, where a prophet seems to be commissioning his fellow-prophets with the tidings they are to bear in Yahweh's name". (EATON, 152).

2.3 Die Einfügung von V.3aα.6-7a.8

Im Abschnitt 1.214 ist diese Erweiterung schon so weit analysiert worden, wie es die literarkritische Problematik erforderte. Hier sollen noch weitere Beobachtungen nachgetragen werden, um die Bedeutung der Erweiterung besser zu verstehen.

40,6-7a.8 ist zweiteilig angelegt: V.6a besteht aus einem kurzen Dialog mit zwei Redeeinleitungen (die eine in einem Nominalsatz, die andere vermutlich in einem Narrativ)¹⁴⁴. Der zweite, längere Teil (V.6b.7a.8) ist ein Doppelvergleich (zwei Nominalsätze), der anschließend in zwei parallelen Stichen begründet und angewandt wird. Die vollständige Struktur dieses Vergleichs wäre, unter Weglassung der Verdoppelung, die folgende: alles Fleisch ist Gras, nämlich: das Gras verwelkt, wenn/weil Jahwes Wind bläst - das Fleisch vergeht, wenn/weil Gottes Wort auf Dauer zustande kommt. Dieser "Normalform" gegenüber fällt auf, daß in V.8a anstelle der übersetzten, entschlüsselten Aussage "alles Fleisch vergeht" noch einmal auf der Bildebene wiederholt wird: "Das Gras verwelkt". Der Verfasser überläßt es dem Hörer, diese Umsetzung selbst vorzunehmen, und verstärkt damit den Akzent auf den Schlußsatz, indem dieser nun abrupt die Bildebene verläßt und die Sinnspitze des Textes offen formuliert: Gottes Wort gilt unangefochten. Menschliche Kraftentfaltung bleibt demgegenüber ephemere.

Die Einarbeitung von V.3aα.6-7a.8 in den Textbestand V.1f.3aβ-5.9f bringt zwei neue Elemente in diesen Kontext ein. Das eine hat formalen Charakter und besteht in der Dialogisierung, nämlich der Einführung eines berichteten "Ich". Das zweite ist inhaltlich: die Aussage über das "Wort unseres Gottes". Was ist mit diesem "Wort" gemeint? ELLIGER¹⁴⁵ hat neuerdings nachdrücklich die Ansicht vertreten, dieses "Wort" sei nichts anderes als "die sehr konkrete Trostbotschaft, die die beiden Engel auf Jahwes persönlichen Befehl unter den Himmlischen gerade ausgerichtet haben und die der Prophet weitergeben soll"¹⁴⁶. Abgesehen davon, daß die hier vertretene

144 Zum Text s.o.S. 32 Anm. 30.

145 A.a.O., 26-29.

146 A.a.O., 28.

literarkritische Hypothese seiner Argumentation den Boden entzieht, spricht folgendes gegen diese Deutung: 40,6b-8 basiert auf dem Vergleich mit Naturvorgängen¹⁴⁷, also nicht einmaligen, sondern dauernd beobachtbaren Abläufen¹⁴⁸. Dabei tritt speziell das Wirken der רוח יהוה (V.7aß) in Entsprechung zum Wirken des דבר־אלהינו. In diesem Kontext kann die Aussage von der Wirkkraft des Gotteswortes nur grundsätzlich gemeint sein: mit derselben Unwiderstehlichkeit, mit der Jahwes Wind immer wieder Blumen und Gras zum Verdorren bringt, setzt sich auch sein Wort stets gegen allen Widerstand durch. Dies ist die Botschaft V.6b-8.

Die Funktion dieser Aussage ist allerdings wohl kontextbezogen. Dafür ist auf die Art der Verbindung zu diesem Kontext, d.h. auf den formalen Effekt der Erweiterung einzugehen. Er beruht auf der Einführung der "Stimmen" in V.3aα und V.6aα sowie des antwortenden "Ich" in V.6aß. Dadurch entsteht in V.1-8 eine Reihe von Reden (Gottesrede - erste Stimme - zweite Stimme), die auf das anschließende neue Wort in V.6b-8 zuläuft und sich so im Redeauftrag an einen Einzelnen zuspitzt.

Die Elemente "Gottesrede" und "Dialog" mit den verschiedenen Redeeinleitungen (קול אֶמֶר, קול אֶמֶר, קול אֶמֶר) verweisen auf Jes 6,1-13 als nächstliegenden Vergleichstext¹⁴⁹. Vermutlich versucht der Verfasser der Erweiterung, im Blick auf die Tempelvision von Kap. 6 40,1-8 zur Beauftragung einer individuellen Prophetengestalt umzugestalten. Die Intention dieses Eingriffs stände dann im Zusammenhang mit dem Inhalt, den er in V.6b-8 vermittelt: Zweifel an der Wirksamkeit bzw. Gültigkeit der Trostbotschaft (konkret: Jes 40-55) sollen inhaltlich durch die Betonung der überlegenen Kraft des Gotteswortes, formal durch seine Legitimierung in der Art einer individuellen Prophetenbeauftragung ausgeräumt werden.

147 Den weisheitlichen Charakter dieser Argumentation hat VOLZ (5) zu Recht hervorgehoben.

148 Das gilt ebenso von 55,10f. Beide Texte setzen zu einer "Theologie des Gotteswortes" an. Zur Zusammengehörigkeit s.u.S. 159f.

149 Dort ist allerdings die Abfolge anders: קול אֶמֶר V.4; קול אֶמֶר V.5 und V.8b; קול אֶמֶר V.8; Gottesrede V.8a.9.

2. ANALYSE VON JES 43,16 - 21

1. Literarkritik

1.1 Abgrenzung der Untersuchungseinheit

Die Abgrenzung macht keine Schwierigkeiten. Der Textbeginn ist klar durch die Botenspruchformel markiert, Rückbezüge zur vorangehenden Einheit, die sich trotz ihres teilweise schlechten Erhaltungszustandes ¹ durch die klare Rahmung V.14a-15 als geschlossen erweist, bestehen nicht. Die Zäsur am Textschluß ist eher inhaltlich bestimmt (Jahwes "Ehre" wie 40,5aα; 41, 16b), aber darum nicht weniger deutlich. Die Jahwerede in V.22ff beginnt mit der Anklage gegen Jakob/Israel ein gänzlich neues Thema und eine neue Redegattung.

1.2 Einheitlichkeit der Untersuchungseinheit

Immer wieder wurden Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Schlusses ab V.20 geäußert. Für DUHM ² scheidet dabei V.20b als weitgehende Wiederholung aus dem Material von V.16 und V.19 aus, dann aber vor allem, zusammen mit dem folgenden, aus Gründen innerer Inkonvenienz: Der Nachtrag des Volkes hinter den Tieren und die Funktionalisierung der Ströme als Trinkwasserspender ist für ihn ein Abfall von der poetischen Höhe des Vortextes. MARTI ³ stimmt dem zu und fügt eine wichtige Beobachtung streng literarkritischer Art hinzu: Am Ende von V.20 und in V.21 wird die Redeform der Anrede an Israel in der 2. Pers. Plur. verlassen, das Volk tritt in die dritte Person, in V.21 sogar in den Plural ("mein Lob sollen sie erzählen"). Relativiert wird diese Feststellung freilich durch das Faktum, daß noch an anderen Stellen in Jes 40-48 die Anredeform (von der ersten zur zweiten Person) nicht

1 43,14b ist offenbar verstümmelt.

2 327.

3 298.

durchgehalten wird, vielmehr am Ende, etwa in 40,2; 41,16.20, in die dritte Person umschlägt. In den genannten Texten ist allerdings diese dritte Person jeweils durch ein Nomen repräsentiert, was in unserem Text nur für V.20b,21a zutrifft. Dort ließe sich also, besonders wenn andere Gründe für die Einheitlichkeit hinzukämen, die Originalität eher verteidigen als in V.21b, wo die kleine Unebenheit des Plurals gegenüber V.21a noch zusätzlich stört⁴. Die unschöne Wiederholung des נהרות בישמון verschwindet, wenn in V.19b mit I QJes^a נתיבות gelesen wird⁵. Was schließlich für die Einheitlichkeit von V.16-21 den Ausschlag gibt, ist die streng konzentrisch gefügte Form des Gesamttextes, wie sie im folgenden beschrieben wird. Die vorgeschlagenen literarkritischen Operationen würden diesen kunstvollen Aufbau zerstören.

2. Sprachliche Analyse

2.1 Syntaktisch-stilistische Analyse

Der Text ist ein dreigliedriges Gebilde mit den drei Teilen V.16f; V.18f und V.20f. Ganz deutlich ist die Zäsur nach V.17, markiert durch den Übergang von den Erweiterungen der Botenformel zur Jahwerede. In V.20 wechselt dann das Subjekt von Jahwe zum "Wild des Feldes", und inhaltlich geht die Beschreibung des Eingreifens Jahwes in die Schilderung seiner Folgen bzw. seines Ziels über. Der erneute Subjektwechsel in V.20b ist für die Struktur des Textes weniger erheblich, da er sich im V.20a untergeordneten Nebensatz vollzieht. Es ergibt sich somit die Abfolge der Teile: Botenformel mit Erweiterungen - Eingreifen Jahwes - Ziel dieses Eingreifens.

Jeder dieser drei Teile ist gleich lang. Es soll darum im folgenden von "Strophen" gesprochen werden. Außer je zwei Paaren von parallelen Halbsti-

4 FOHRER (1975a, 127) scheidet nur V.21b aus. Ein pluralisches Prädikat nach **וְיָ** ist aber möglich; vgl. GK § 145b.

5 Trotz ELLIGER (a.a.O., 342) ist diese Lesart vorzuziehen. Zur Begründung vgl. STUHLMEYER, 68 Anm. 217. Vgl. auch 42,6.

chen findet sich jedes Mal ein dreigliedriges Element (V.16, V.19a, V.20bß. 21⁶). Bemerkenswert ist die Position dieser Elemente: am Anfang der ersten, in der Mitte der zweiten und am Ende der dritten Strophe. Offenbar ist die Struktur des Gesamttextes konzentrisch angelegt. Das wird auch im inneren Aufbau des Einleitungs- und Ausleitungselements sichtbar: Der erste (V.16aα) bzw. der letzte (V.21b) Halbstichos sind syntaktisch und inhaltlich von den jeweils angrenzenden inneren beiden Halbstichen abgesetzt, die miteinander einen engen Parallelismus bilden. Die drei Teile von V.19a dagegen stehen inhaltlich und durch den jeweiligen Subjektwechsel ohne Parallelisierung und eigenständig da. Sie bilden so formal das Zentrum des Textes.

Den Zusammenhang der Strophen sichern doppelte Leitwortpaare, die durch die Art ihrer Verteilung die konzentrische Struktur des Ganzen unterstreichen. V.16: Meer - Weg / Wasser - Pfad; V.19b: Wüste - Weg / Einöde - Pfad; V.20b: Wüste - Wasser / Ströme - Einöde⁷. Die erste und die zweite Strophe haben "Weg/Pfad" gemeinsam, die zweite und dritte "Wüste/Einöde", die dritte weist mit "Wasser/Ströme" auf die erste zurück, auch durch das zugehörige Verb ןַן . Schematisiert man diese Abfolge durch Streichen der Parallelen, so ergibt sich die Reihe "Wasser - Weg / Weg - Wüste / Wüste - Wasser". Diese Leitwortreihe markiert einen Dreischritt, der der oben beobachteten Strophenstruktur entspricht.

Nach der Botenformel, die einen Halbstichos für sich bildet, folgen zwei partizipiale Erweiterungen, deren nominale Elemente in synonymen Parallelismen elliptisch weitergeführt werden. Wie auch anderswo⁸ in Jes 40-48 werden diese partizipialen Appositionen in finiten Verbalsätzen zum Abschluß gebracht (V.17b).

Weit weniger syntaktisch einheitlich ist die zweite Strophe: Die Jahwerede setzt ein mit zwei chiastisch gestellten Prohibitiven, dann folgt das zen-

6 Anders, wenn man mit KÖHLER (21) nach G das N17n beseitigt. Der Textvorschlag ELLIGERS (a.a.O.) hingegen leistet nicht das, was er soll, nämlich V.19a metrisch glätten.

7 SCHOORS (1973a, 94f) sieht die Beziehung zwischen V.16 und V.19b, ohne aber die Linie bis V.20b durchzuziehen.

8 Dort allerdings mit Subjektaufnahme: 40,22f.26.29.

trale Dreierelement aus einem Präsentativ (הנהגה mit Partizip), invertiertem Verbalsatz und Fragesatz. Ein das Objekt in Parallelismus zerdehnender Verbalsatz schließt, mit וְאֵלֶּיךָ angereicht, die Strophe.

Die dritte Strophe besteht im wesentlichen aus einer längeren Periode: An den einleitenden Verbalsatz schließt sich ein begründender כִּי-Satz mit einer Weiterführung durch einen finalen Infinitiv an. Die Nomina jedes dieser Elemente werden in je einem parallelen Halbstichos weitergeführt. Das im Verbum steckende Subjekt des abschließenden kurzen Verbalsatzes "Meinen Ruhm werden / sollen sie erzählen" ist zwar mit dem vorausgehenden Singular nicht kongruent, wird sich aber trotzdem darauf beziehen⁹, jedenfalls eher als auf die Tiere von V.20a. Vielleicht ist das Subjekt in diesem Schlußsatz aber auch mit Absicht offen gelassen; betont ist durch die Vorausstellung des הִנֵּהנָה das Faktum des Rühmens, nicht die Person der Rühmenden¹⁰.

2.2 Zur semantischen Analyse

Die erste Strophe beschreibt in eigentümlich andeutender Weise ein Handeln Jahwes, das sich erst in der Zusammenordnung der Elemente als das Schilfmeerwunder zu erkennen gibt¹¹. Jahwe schafft einen Weg im Meer, führt eine Streitwagenmacht ins Feld - und schon liegt sie vernichtet da, wie der ausgelöschte Docht einer Lampe. Weder Israels Rettung noch die Vernichtung der Ägypter wird hier geschildert, sondern es werden nur drei Züge des Geschehens schlaglichtartig beleuchtet: der Weg durch das Wasser, die Macht der Feinde und die Endgültigkeit ihrer Vernichtung. Auffällig ist dabei der Ge-

9 S.o. Anm. 4.

10 KÖHLER (21) übersetzt unpersönlich: "Meinen Ruhm soll man erzählen".

11 Vgl. VON DER MERWE, § 41; 265. Trotz der nur andeutenden Redeweise fällt die Eigenständigkeit dieser Version gegenüber den erzählenden Überlieferungen von Ex 14 (vgl. NORIN, 200) auf. Die vorpriesterliche Schilfmeergeschichte ist in הָיָה (Ex 14,6.7) bzw. הָיָה וְכֵן (Ex 15,21, dort aber andere Reihenfolge) gegenwärtig, vielleicht auch im Bild der tot daliegenden Verfolger (Ex 14,30b). An die Spaltung der Wasser von Ex 14 P erinnert sachlich der "Weg im Meer", freilich ohne irgendeinen Anklang der Formulierung. Eine literarische Abhängigkeit von der priesterschriftlichen Meergeschichte ist deshalb unwahrscheinlich. Ps 77,20 steht 43,16 sprachlich nahe, redet aber andererseits von einem Durchzug J a h w e s.

brauch von אֲנִי hi: Anders als in der Exodusterminologie der "Herausführungsformel" führt Jahwe hier nicht Israel heraus (an keiner Stelle in Jes 40-52 ist אֲנִי hi in diesem Sinne gebraucht), sondern die Streitmacht der Verfolger. Das Verbum ist hier entweder wie in 41,26 militärischer Fachterminus für die Mobilisierung der Truppen¹², oder es hat wie in 43,8 den forensischen Beiklang von "vorführen". In jedem Fall haben die Gegner trotz der Anhäufung von Macht keine eigene Aktivität, Jahwe allein handelt. Wenn sie auch in V.17b grammatisch zum Subjekt werden, so können sie doch nur noch erledigt "daliegen"¹³.

Daß der Vorgang der Vernichtung der Verfolger selbst gar nicht geschildert, sondern nur das Resultat konstatiert wird, erzeugt den Eindruck einer überraschenden, abrupten Wende. Diesen Gedanken greift die zweite Strophe auf. Jahwe fordert die Abkehr vom Früheren und die Hinwendung zu dem überraschend Neuen, das er schafft.

Viel diskutiert ist die Frage, was mit diesem "Früheren" (רִאשׁוֹנוֹת) bzw. "Vorigen" (קִדְמוֹנוֹת) gemeint sei¹⁴; sicher nicht das in der ersten Strophe angesprochene Schilfmeerwunder. Die erste Strophe hat ja als Erweiterung der Botenformel die Funktion, die anschließende Jahwerede argumentativ vorzubereiten, sollte also im folgenden gegenwärtig bleiben und gerade nicht gleich

12 Vgl. auch 2 Sam 11,1.

13 Die Präformativkonjugation לִשְׁכַּח fientisch als "sich hinlegen" zu verstehen (ELLIGER, a.a.O., 348f) führt doch wohl in die falsche Richtung. Sind die Ägypter im Schlaf gestorben?

14 Eine Zusammenfassung der Diskussion, vor allem mit SCHOORS (1964a und 1973a) bietet ELLIGER (a.a.O., 348f). SCHOORS (1964a, 23-25; 1973a, 94-97) bezieht das "Frühere" auf das Schilfmeerereignis und folgt damit der "Mehrheitsmeinung" (ELLIGER). VON WALDOW (240f) und, ihn weiterführend, WESTERMANN (1966a, 105) beziehen das "Frühere" auf die in der Volksklage erinnerte Zerstörung Jerusalems, weil "nach der Struktur der Heilsankündigung ... an deren Anfang die Andeutung einer Volksklage zu erwarten sei" (WESTERMANN, a.a.O.). Die Stringenz dieser gattungskritischen Argumentation ist zweifelhaft, wie das Bestehen einer eigenen Gattung "Heilsankündigung" überhaupt. Zur Gattung "Heilsankündigung" vgl. WESTERMANN, 1964a, 120ff; positiv SCHOORS, 1973a, 84-175, bes. 167f; kritisch ELLIGER, a.a.O., 159f; STUHLMUELLER, 20f Anm. 58. Zum Sachproblem s.u.

wieder vergessen werden ¹⁵. Es ist auch nicht so gemeint, daß Jahwes früheres Handeln beim Exodus durch sein neues überholt und deswegen vergessenswert ist - vielmehr ist es, wie die Leitwortreihe zeigt, Grundlage und Modell des Neuen. Sollte V.18 dann als "allgemeine Aufforderung" zu verstehen sein, "alles Bisherige beiseite zu lassen und sich über das Vergangene keine Gedanken mehr zu machen, weil jetzt etwas Neues kommt" ¹⁶? Eine solche Generalisierung isoliert den Vers allzu unvermittelt vom vorhergehenden Text. Außerdem erscheint die generelle Aufforderung, die Vergangenheit schlechthin abzutun, kaum möglich in einem Buch, das immer wieder mit der Berufung auf Vergangenes argumentiert ¹⁷ und Israel sogar zum Zeugen dafür nimmt ¹⁸. Was mit dem "Früheren" und "Vorigen" gemeint ist, wird vielmehr auf dem Hintergrund der ersten Strophe deutlich. Dort war Jahwe der, der die unerwartete, unglaubliche Wende zur Rettung herbeiführt, d.h. einen Weg im Meer schafft und die Verfolger trotz all ihrer Macht unwiderruflich vergehen läßt. Diese Endgültigkeit der Rettung, das Aufatmen-können, das V.17b so wirkungsvoll anklingen läßt, greift der Anfang der Jahwerede auf: Das Volk kann, ja soll das Frühere deswegen vergessen, weil es keine Bedrohung mehr bedeutet, weil es durch Gottes neues Handeln so endgültig abgetan ist wie die Leichen der Verfolger im Schilfmeer ¹⁹. Das Frühere, das sind die Lei-

15 ELLIGER (a.a.O., 352f) versucht unnötigerweise, diese funktionale Beziehung zwischen V.16f und V.18 wie VON WALDOW (240) herunterzuspielen, um der Argumentation von SCHOORS den Boden zu entziehen. Dagegen wäre zu fragen, ob die thematisch wichtige Beziehung nicht die von V.17b zu V.18 ist (s.u.).

16 So ELLIGERs Lösung (a.a.O., 353).

17 41,22; 43,9; 45,21; 46,10; 48,3.

18 43,10; 44,8. Wie schwierig eine solche Deutung durchzuhalten ist, zeigt die Widersprüchlichkeit der Auslegung z.B. bei BALTZER (15). B. läßt Dtnes einerseits das Schilfmeerereignis als ein Geschehen abqualifizieren, dessen "Israel nicht mehr gedenken soll", andererseits den Hinweis auf Jahwes am Schilfmeer bewiesene Wundermacht "zur Unterstreichnung der Glaubwürdigkeit seiner Heilsverkündigung in Anspruch" nehmen.

19 In diese Richtung weisen auch die Ausführungen BEGRICHs (21): "Die Mahnung, mit welcher 43,18 der Wortlaut des Orakels einsetzt, geht der Zusage von Jahwes Einschreiten voraus und entspricht nach Stellung, Formgebung und Absicht der einleitenden Mahnung zur Furchtlosigkeit ... Wie der Errettung die einstige Not, so tritt hier dem ganz Neuen, worin sich Jahwes Hilfe zeigt, das Alte gegenüber. Wie die Mahnung, sich nicht

den des Volkes, konkret Jerusalems Untergang und die Deportation ²⁰.

Dieser Vergangenheit tritt nun das "Neue" gegenüber, das Jahwe schafft. Was ist damit gemeint? Die vom Kontext nahegelegte Antwort ist: der Weg in der Wüste, von dem dann sofort V.19b spricht. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber die Schwierigkeit einer so einfachen Identifikation. Was in V.19b von dem Neuen gesagt wird, nämlich daß es jetzt spresse und man es schon erkennen könne, ist das auf den Wüstenweg anwendbar? Zwar impliziert *nx* nicht eine längere Entwicklung, einen langsamen Wachstumsprozeß, sondern meint, wie NORTH ²¹ zeigt, ebenfalls ein plötzliches, überraschendes Dasein, so wie die Steppenflora nach dem Regen "sprießt". Aber auch so paßt das Verbum, vor allem jedoch die ungeduldige Nachfrage "Erkennt ihr es nicht" semantisch schlecht zur Vorstellung einer realen Straße durch die Wüste. Diese kann weder "sprießen" noch "erkannt werden", ehe sie begangen wird. Gemeint ist vielmehr mit dem "Neuen" eine gewandelte Situation, die die Heimkehr möglich macht. Wieder ist ein Rückblick in die erste Strophe lehrreich: Dort ist der "Weg im Meer" zugleich sowohl umfassendes Leitwort für die Rettungstat Jahwes als auch ein Einzelaspekt dieses Geschehens, zu dem der Untergang der Verfolger als weiterer Aspekt hinzukommt. Ähnlich kann in V.19 der "Weg in der Wüste" einerseits als konkreter Einzelzug der neuen Rettungstat verstanden werden - doch auch andere Widerstände waren zu überwinden -, zugleich aber als Leitwort, als Realsymbol ²² der Möglichkeit heimzukehren. Diese Möglichkeit ist das Neue, das Jahwe entgegen aller Erwartung jetzt schafft; sie soll das Volk erkennen.

zu fürchten, den Blick wegwendet von der Not, so hier die Mahnung, nicht zu gedenken, von dem Alten, was die Aufnahme des Neuen hindern könnte". Anders ELLIGER, 1978a, 343f.

20 So schon STAERK, 81; VON WALDOW, 241; KÖHLER, 135. Die textimmanente Analyse kommt damit sachlich zum gleichen Ergebnis wie VON WALDOW und WESTERMANN. Damit kann keinesfalls als entschieden gelten, daß dies überall der Sinn von *nx* ist, wo Dtjes vom "Früheren" redet, wie VON WALDOW (239-242) annimmt. "Früheres" und "Kommendes" sind Formalbegriffe, die nicht unbedingt stets dieselben inhaltlichen Sachverhalte meinen müssen. In 42,9 z.B. scheint auf Ereignisse der jüngsten Vergangenheit angespielt, und daß in den Gerichtsreden den Götzen vorgeworfen sein sollte, sie hätten Jerusalems Untergang nicht vorausgesagt, ist kaum anzunehmen.

21 125; vgl. STUHLMUELLER, 70.

22 Vgl. u.S. 77f, Anm. 37.

Die dritte Strophe bringt demgegenüber, wie nach der konzentrischen Struktur des Ganzen auch zu erwarten, keine eigentliche Steigerung mehr. Sie nennt als Folge bzw. Ziel des neuen Handelns Jahwes seinen Ruhm: כבוד pi und תהלה rahmen die Strophe ein. Dieses Gotteslob geht zunächst von den Tieren der Wüste aus. Sein Anlaß ist eine Gabe Jahwes, die im Gefolge des von ihm geschaffenen Weges liegt: er schafft Wasser bzw. Ströme in der Einöde. Damit wird die Leitwortreihe weitergeführt und auf ihren Anfang zurückbezogen. Wasser, das am Schilfmeer als Bedrohung den neueröffneten Weg versperrte, ist nun Geschenk zum Überleben, das den Weg zu gehen erst ermöglicht. Zugleich unterstreicht der Zusammenhang des Motivs die Überfülle der Gabe Jahwes. Gegeben, um das Volk auf dem Weg zu tränken (V.20bß), reicht sie mit ihrem Segen doch viel weiter und bezieht die Welt ringsum mit ein ²³.

Den Adressaten des Handelns Jahwes, an den sich ja auch das ganze Wort richtet, nennen die letzten drei Halbstichen. Ihm werden Attribute beigegeben, die auch sonst in Einleitungen und Schlußwendungen von deuterojesajanischen Einheiten auftauchen: Das Volk ist von Jahwe "erwählt" und für ihn "geschaffen" ²⁴. Dies sind Kurzformeln für die bleibende Zuwendung Jahwes zu seinem Volk, den konstitutiven Hintergrund seines gegenwärtigen neuen Handelns. Dieses Handeln Gottes selbst wird an keiner Stelle mit בחר oder יצר bezeichnet, Israels Erwählung und Schöpfung ist ein Ereignis weiterwirkender Vergangenheit, die Grundlegung und der Anknüpfungspunkt seiner neuen Geschichte mit Jahwe ²⁵.

Weiter könnte gefragt werden, ob mit der Erwählung und Formung Israels ein bestimmtes Ereignis seiner Vergangenheit besonders angesprochen ist, und wenn ja, welches. Angesichts der oben erwähnten Formelhaftigkeit aller Belege ist es kaum möglich, hier zu einer Antwort zu kommen. An keiner Stelle

23 "There is plenty of water (rivers) to such a degree that the wild beasts will glorify God for it" (SCHOORS, 1973a, 96). V.20a dürfte kaum daran denken, daß vorher gefährliche Tiere nunmehr zahm werden (gegen STUHL-MUELLER, 70). Welche Bedrohung sollte von Schakalen und Straußen auch ausgehen? (Zur Übersetzung der Tiernamen vgl. ELLIGER, a.a.O., 356). Wie dieser Gedanke aussehen müßte, zeigt 35,9a.

24 בחר sonst nur vom Ebed Jahwe. בחר: 41,8f; 43,10; 44,1f; יצר: 43,1.7; 44,2.24; 45,11; 49,5.

25 Gegen STUHL-MUELLER, 69f, nach dem hier von der kommenden Neuschöpfung die Rede ist.

werden diese Theologumena thematisch, sie scheinen manchmal nur eine rhetorische Funktion zu haben, nämlich die unwiderrufliche, nur von Jahwe selbst bewirkte Bindung an ihn auszudrücken. Israel verdankt seine Existenz ausschließlich seinem Gott, was da besonders deutlich ist, wo es als Korporativperson sein Geschöpf "vom Mutterleib an" ²⁶ genannt wird - es gibt kein Israel ohne Jahwe und unabhängig von ihm. Einzig in 43,16-21 könnte man daran denken, Israels "Erwählung" und "Formung" als die Grundlage seiner Rettung zu jenem Ereignis in Beziehung zu setzen, das in der ersten Strophe als grundlegende Tat Jahwes genannt wird, dem ersten Exodus. Freilich kann das nur eine Vermutung sein.

Dem Volk Jahwes nun - vielleicht aber nicht nur ihm - wird das Lob seines Gottes aufgetragen (V.21b). Dies soll seine Antwort auf das Handeln Jahwes sein. Dieser Schluß ist wohl eine Variante jener Schlußwendungen in 40,5; 42,8; 43,7 und 48,11, die die Wahrung des כבוד und/oder der תהלה Jahwes als letztes Ziel seines Handelns benennen. Besonders 43,7 scheint nahe verwandt: "Zu meinem כבוד habe ich ihn geschaffen, geformt, ja ihn gemacht".

3. Oberlegungen zur Gattungskritik

Gegenüber der sorgfältig angelegten und stilistisch durchgeformten Struktur der Einheit, wie sie oben beschrieben wurde, bleiben die bisherigen Versuche ihrer gattungskritischen Einordnung von auffällender Unschärfe. BEGRICH ²⁷ rechnet den Text der Gattung "Heilsorakel" mit dem kennzeichnenden Dreischritt "Eingreifen Jahwes - Folge des Eingreifens (Ende der Not) - Zweck des Eingreifens" zu und findet alle drei Elemente in 43,16-21 wieder (V.19 - V.20 - V.21), freilich mit einigen Modifikationen gegenüber dem Grundschemata und vor allem unter Ausklammerung fast der ganzen ersten Hälfte der Einheit. Hier wie an anderen Stellen erklärt BEGRICH die beträchtliche Variationsbreite in der konkreten Gestalt seiner "Heilsorakel" mit der Tatsache, daß Deuterojesaja diese priesterliche Gattung ²⁸ mehr oder weniger frei literarisch nachahme.

26 44,2.24. Vom Ebed Jahwe 49,5.

27 1938a, 14-23.

28 Ausführlich 1934a; kritisch dazu KILIAN.

Die an BEGRICH anknüpfenden Versuche von VON WALDOW und WESTERMANN²⁹, die Gattungsstruktur des Heilsorakels bzw. der "Heilsankündigung" (WESTERMANN) zu präzisieren, haben das Verständnis von 43,16-21 kaum gefördert. Ihre Bemühungen, in der Erweiterung der Botenformel bzw. in V.18 eine Beziehung zur Volksklage herzustellen, sind wenig überzeugend³⁰. Wie ELLIGER gezeigt hat³¹, ist die Unterscheidung von Gottes "Zuwendung" einerseits und "Eingreifen" andererseits in V.19b-20 ebenso künstlich und willkürlich wie die zwischen "Folge" und "Zweck" von Jahwes Eingreifen in V.20f. ELLIGERs abschließendem Urteil ist rechtzugeben: "In jedem Fall bleibt die formgeschichtliche Analyse unbefriedigend"³². Die Struktur der Einheit ist im Ganzen singulär, d.h. geht auf die konkrete Gestaltung durch den Verfasser zurück³³, allerdings unter dem Einfluß des Stils und des Strukturschemas des Heilsorakels³⁴. Mit dem Zurücktreten typischer Züge und dem Überwiegen des Individuellen mindert sich notwendig der mögliche Beitrag der Gattungskritik zur Analyse und Interpretation.

4. Zusammenfassung

Die Bedeutung von 43,16-21 im Rahmen einer Untersuchung von Exodustexten in Deuterojesaja liegt auf der Hand: Kein anderer Text in Jes 40-48 legt in so kohärenter Weise Jahwes aktuelles Handeln vom Exodus und Schilfmeerwunder her aus. Das Medium dieser Kohärenz ist die oben herausgearbeitete Leitwortreihe "Wasser - Weg - Wüste - Wasser". Alle drei Worte, auch die Ambivalenz des Wassers als Bedrohung und Rettung, gehören der Exodusüberlieferung an. In doppelter Hinsicht wird Jahwes neues Eingreifen in diesem Sprachspiel entwickelt: formal wird es als überraschend und unerwartet beschrieben. Dieser Aspekt ist schon in der Verknüpfung von Weg und Meer angelegt und spitzt sich in der unvorbereiteten und unmotivierten Ausschaltung der Verfolger zu. In die Gegenwart umgesetzt wird er in der Aufforderung,

29 1964a; 1966a.

30 S.o.S. 71 Anm. 14.

31 A.a.O., 344.

32 A.a.O.

33 So urteilt auch MELUGIN, 1976a, 111.

34 Die Existenz einer solchen Gattung, speziell in altorientalischen Königstexten, muß nach den Arbeiten von HARNER (bes. 1969a; vgl. VINCENT, 148-161) als gesichert gelten.

das Frühere zu vergessen und das Neue, Unerwartete wahrzunehmen, den Weg in der Wüste. Hier knüpft die Rede wieder inhaltlich an ihre Einleitung an und spinnt den Faden der Leitwortreihe weiter, indem sie auf das Wasser zurückkommt, nun aber, ähnlich wie beim Wüstenzug des Exodus, als Gabe Jahwes für sein Volk, aber auch für die Tierwelt.

Der Lobpreis der Wüstentiere und überhaupt die letzte Strophe hat bei prosaisch denkenden Exegeten einiges Kopfschütteln und entschuldigende Bemerkungen über "dichterische Freiheit"³⁵ verursacht. Würden scheue Wüstentiere bei so radikaler Veränderung ihres Lebensraumes nicht eher das Weite suchen? Ist die Anlage von Strömen in der Wüste nicht eine übertriebene Maßnahme, um das Problem der Trinkwasserversorgung zu lösen? Das Problem der Sprachebene, das damit angeschnitten ist, hat für das richtige Verständnis des Textes einige Bedeutung. Eine Interpretation, die an einigen Stellen zum Ausnahmekriterium der "dichterischen Freiheit" ihre Zuflucht nehmen muß, setzt sich dem Verdacht aus, generell die Aussageebene des Textes zu verkennen³⁶. Es wird der Polyvalenz des Textes nicht gerecht, in ihm nur die Ankündigung einer gangbaren Piste durch die Wüste und der Lösung der Trinkwasserproblematik zu sehen.

Wie schon oben gesagt, sind Weg, Wüste und Wasser als Realsymbole³⁷ in dem größeren Vorgang zu verstehen, den Jahwe als sein "neues" Handeln ankündigt, nämlich der Befreiung seines Volkes. Es ist darum kein Stilbruch, wenn Lob und Dank für diese Rettung in die Schöpfung hinein ausgreift (vgl. die Hymnen 44,23; 49,13; 52,9).

35 ELLIGER (a.a.O., 357) greift damit eine Bemerkung von DUHM (327) auf.

36 Dieser Vorwurf ist der Auslegung ELLIGERS zu machen, wenn er z.B. die letzte Strophe mit den Bedenken der Zuhörer motiviert, für die "die Bewältigung des Weges in erster Linie ein Problem des Trinkwassers ist" (357).

37 Es wird z.B. kaum zufällig sein, daß in V.16 die Wasser mit einem Adjektiv derselben Wurzel (TYY) als "gewaltig" bezeichnet werden, die in V.17a die Streitmacht der Verfolger beschreibt. - Der Begriff "Realsymbol" will jene der altorientalischen Symbolik eigene Zwischenstellung zwischen Abstraktheit und Konkretheit hervorheben, die KEEL (1972a, 8) für den Bereich der Bildsymbolik so kennzeichnet: "Während wir uns (sic) im allgemeinen gewohnt sind, fast ausschließlich mit konkreten (Baum, Türe, Haus) oder abstrakten (Wesen, Königtum, Mentalität) Begriffen zu arbeiten, ver-

Diese Überlegungen zur Sprachebene haben Bedeutung für das Verständnis der Rolle der Exodusmotive in 43,16-21. Sie dienen nicht nur als Bilderreservoir für die Ausmalung des angekündigten Jahwehandelns. Vielmehr ist der erste Exodus zentrales Interpretament für dieses Handeln als eines überraschenden und rettenden Eingreifens. Darum umschreiben "Weg" und "Wasser" nicht nur die äußeren Umstände der Heimkehr, sondern stehen für die rettende Zuwendung Jahwes, die in der Ausweglosigkeit des Exils nicht nur das bloße Überleben, sondern Leben in Fülle schenkt.

wendet der AO mit Vorliebe Begriffe, die an sich konkret sind, aber oft etwas weit über ihre konkrete Bedeutung Hinausreichendes meinen".

3. ANALYSE VON JES 49,7 - 12

1. Literarkritik

1.1 Abgrenzung der Untersuchungseinheit

Die erweiterte Botenformel in 49,7 markiert zweifellos einen Neueinsatz. Der vorangehende Text 49,1-6 schließt gut mit dem Gedanken der universalen Geltung des Heils ab und verlangt keine Fortsetzung. Über die vordere Abgrenzung gibt es mit Recht keine Meinungsverschiedenheiten¹. Kontrovers ist hingegen, ob V.7 eine eigene Texteinheit für sich darstellt² oder aber zum folgenden gehört, so daß die erneute Botenformel zu Beginn von V.8 nur Weiterleitungsfunktion hätte³. Vorläufig sei auf der inhaltlichen Ebene soviel festgestellt, daß ein isoliertes Wort 49,7 keine eigentliche Aussage hätte, sondern nur die Reaktion von "Königen" und "Fürsten" auf ein Geschehen beschriebe, das unbenannt bliebe. Diese Beobachtung läßt es zunächst ratsam erscheinen, trotz der Botenformel in V.8 dort keine textscheidende Zäsur anzusetzen.

Die Bestimmung des Textendes hängt an der Entscheidung, ob der Hymnus in V.13 in die Untersuchungseinheit einzubeziehen ist⁴ oder nicht. Hymnen dieser oder ähnlicher Art sind an verschiedenen Stellen⁵ von Jes 40-55 zu

1 Auch MUILENBURG (570), der in 49,1-12 ein mehrstrophiges Gedicht sieht, läßt in V.7 eine neue Strophe beginnen.

2 U.a. MUILENBURG, a.a.O.; FOHRER, 1964a, 123f; GRESSMANN, 264 Anm. 1; BEGRICH, 13; MELUGIN, 1976a, 143.

3 WESTERMANN, 1966a, 173; ELLIGER, 1933a, 49; SCHOORS, 1973a, 98 unter Tilgung der zweiten Botenformel.

4 So VON WALDOW (21), der freilich in 49,8-13 "zwei selbständige Heilsorakel" sieht, "von denen das zweite durch ein Volksdanklied abgeschlossen wird". S.u.S. 82f Anm. 13.

5 44,23; 45,8; 52,9f.

finden; die Vermutung liegt nahe, daß sie eine kompositorische, den Großtext gliedernde Funktion haben. Dann hat ihre Untersuchung aber eher im Rahmen einer Kompositions- bzw. Redaktionsanalyse dieses Großtextes ihren Platz. Deshalb soll das Ende der Untersuchungseinheit hier in V.12 am Ende der mit der Botenformel von V.7 eingeleiteten Jahwerede angesetzt werden.

1.2 Einheitlichkeit der Untersuchungseinheit

Drei Beobachtungen innerhalb des Textes fallen bei der Kohärenzprüfung zunächst ins Auge: Das Vorkommen von "Jahwe" in der dritten Person in V.7b und, vertreten durch "ihr Erbarmen", in V.10b, sowie die abermalige Botenformel in V.8a.

Daß V.7b von Jahwe in der dritten Person redet, ist unter der - in der Regel von den Kommentaren angenommen - Voraussetzung auffällig, daß V.7a_yb eine Jahwerede darstellt. Diese Annahme kann sich darauf stützen, daß im letzten Wort von V.7 ויבחרך mit dem Suffix der 2. Pers. Sing. durchaus ein Element der Anrede an einen Adressaten vorliegt. Bezieht sich nun dieses Suffix zurück auf den der Botenformel angefügten Adressaten des Botenspruchs, den "Tiefverachteten, von den Leuten Verabscheuten, Knecht der Herrschenden" (V.7a_β), dann muß V.7a_yb eben die Jahwerede sein, die V.7a_αβ eingeleitet wird. Dann stellt sich aber auch das Problem, mit welchem Recht in dieser Rede Jahwe so pointiert von sich in der dritten Person reden kann. Wie schon in der Analyse von 40,1f bemerkt ⁶, fällt zwar verschiedentlich in Jes 40-48 bei Jahwereden der Ich-Stil in die dritte Person zurück, hier aber fehlt der Ich-Stil von vornherein, obschon er doch zumindest in den Relativsätzen jeweils am Ende der beiden Halbstichen von V.7b leicht herzustellen gewesen wäre. Unter diesen Umständen kann V.7b nicht als Jahwerede gelten. Heißt das, dieser Vers ist aus der postulierten Jahwerede V.7a_yb als sekundäre Erweiterung auszuschalten? Dieser Schluß ist deshalb unmöglich, weil mit einer solchen Operation auch das Suffix der 2. Pers. Sing. an ויבחרך aus dem Text ausschiede, gerade jenes Morphem also, auf das allein sich die

6 S.o.S. 28 . Vgl. auch 41,16. Dasselbe geschieht mit Zion in 52,7.8.

hypothetische Annahme, es liege eine Jahwerede vor, berufen kann. Zudem ist eine verbleibende Jahwerede V.7a γ von nur einem Stichos nach dem Aufwand einer doppelt so langen Redeeinleitung V.7a $\alpha\beta$ schwer vorstellbar.

Die Konsequenz dieser Überlegungen ⁷ ist: In V.7 liegt noch keine Jahwerede vor, obwohl doch die Botenformel in V.7a α nach der Fortsetzung in einer Jahwerede verlangt. Damit bestätigt sich die eingangs getroffene Entscheidung, V.7 nicht als eigenständige Einheit zu werten, sondern mit V.8-12 zusammenzunehmen. Die mit der Eingangsbotenformel angekündigte Jahwerede beginnt nämlich erst mit V.8. Der gesamte V.7 ist dann nichts anderes als eine einzige, ungewöhnlich ausgedehnte Redeeinleitung für V.8-12, die im zweiten Stichos den Adressaten dieser Rede näher qualifiziert und in einem dritten und vierten Stichos in einer Art Parenthese schon im Vorgriff die Redaktionen der "Könige" und "Fürsten" auf die Rede beschreibt. Eine solche, selbst in Jes 40-55 beispielloso hypertrophe Redeeinleitung ⁸ muß nun allerdings ihrerseits den Verdacht erregen, nicht ursprünglich zu sein. Dieser Verdacht bestätigt sich bei nochmaliger Prüfung des Suffixes der 2. Pers. Sing. in ויבחרך am Ende von V.7. Wie schon oben gesagt, wird damit ein "Du" angesprochen. Auf der Ebene einer Jahwerede ließe sich der Bezugspunkt dieses Pronomens ohne weiteres als der "Verachtete" von V.7a β identifizieren. Entfällt nun diese Voraussetzung, muß ein neuer Bezug gesucht werden, will man dem Text keine ungenaue Redeweise unterstellen. Dieses gesuchte "Du" ist nun in Israel zu finden. Daß Israel direkt im Wort davor genannt ist ("der Heilige Israels" und nicht "dein Heiliger") widerspricht dem nicht, sondern macht es eher noch wahrscheinlicher, ist doch das Nebeneinander von קדוש ישראל mit einem weiteren Attribut Jahwes mit dem Personalsuffix der zweiten Person, das Israel anredet, mehrfach in Jes 40-55 belegt ⁹. Allerdings er-

7 WESTERMANN (1966a, z.St.) entzieht sich diesen Schwierigkeiten, indem er V.7a γ .b hinter V.12 umstellt. Er bleibt aber die Erklärung schuldig, wie der Vers an seinen jetzigen Platz gelangt ist (ebenso SCHOORS, 1973a, 97f).

8 Allenfalls wäre 44,24-28 zu vergleichen, ebenfalls ein sekundäres und auch in sich mehrschichtiges Gebilde (vgl. u.S. 201 und CRÜSEMANN, 88 Anm. 1).

9 In erweiterten Botenformeln 43,14 (2. Pers. Plur.); 48,17; sonst 41,14; 54,2.

weist sich aufgrund dieser Annahme der beschriebene Redevorgang als recht kompliziert. Die auf den Umfang von V.7 erweiterte Botenformel erhält ein Doppelgesicht: Sie berichtet Israel ("Du"), daß das in V.8-12 folgende Wort an den "Verachteten" ergangen ist. Die gewichtigste Konsequenz: Der "Verachtete", an den das Wort ergehen soll, und Israel sind für den Verfasser von V.7b nicht identisch ¹⁰. Im Kontext 49,7-12 heißt das: V.7ayb gerät in Spannung zur Jahwerede in V.8-12, die sich selbst, wie unten zu zeigen sein wird, eindeutig als Anrede an Israel versteht, aber auch zur Botenformel in V.7aα, innerhalb derer "Israel" nicht angesprochen, sondern in der dritten Person gebraucht wird ("sein Heiliger" und nicht "dein" oder "euer Heiliger" ¹¹). Damit erweist sich zunächst V.7ayb als sekundäre Erweiterung.

Aber auch schon V.7aβ gehört zu dieser Erweiterung. Im direkten Kontext spricht dafür die konträre Entsprechung zu V.7ay (Knecht der Herrschenden - Könige verehren ihn). Im größeren Kontext lassen sich die semantischen und lexikalischen Beziehungen zu 52,13-53,12 für eine Ausscheidung anführen. Insgesamt wurde die Erweiterung also zwischen der zu einem Vollstichos ausgebauten Botenformel V.7aα und der dazugehörigen Jahwerede, die mit V.8 beginnt, eingeschoben. Die zweiten Botenformel am Anfang von V.8 ist vermutlich von noch späterer Hand eingetragen, die die Funktion von V.7 als überladener Redeeinleitung nicht mehr durchschaute und die Formel direkt zu Beginn der Jahwerede vermißte ¹².

Innerhalb der in V.8 ausdrücklich im Ich-Stil eröffneten Jahwerede läßt V.10b Jahwe als "Erbarmer" nochmals in der dritten Person auftreten. Entsprechend fallen auch die zugehörigen Prädikate der beiden parallelen Verbalsätze in die dritte Person. Gibt diese Beobachtung Anlaß zu einer literarkritischen Operation? Wie oben mit Berufung auf ähnliche Fälle gezeigt, reicht der bloße Personenwechsel innerhalb einer Rede im Ich-Stil dazu nicht aus. Das gilt im vorliegenden Fall besonders, weil in V.11 die Ich-Rede wie-

10 Die Bedeutung dieses Ergebnisses für die Analyse von 52,13-53,12 liegt auf der Hand: auch der dort genannte "verachtete" Ebed Jahwe ist nicht mit Israel gleichzusetzen.

11 Was möglich wäre: 43,15.

12 Aus methodischen Gründen wird darauf verzichtet, die Argumentation von ELLIGER (1933a, 43ff) heranzuziehen. Deren Ergebnis bestätigt die hier vorgelegte textimmanente Analyse. Vgl. DION, 1970a.

der aufgenommen wird ¹³. Vielleicht erklärt sich der Personenwechsel aus der Absicht, Jahwe speziell mit dem Prädikat des "Erbarmers" (das er sich 51,10 nochmals ausdrücklich beilegt) als Handlungssubjekt einzuführen.

Von den meisten Kommentatoren ¹⁴ wird auch V.8ba als sekundär ausgeschieden, vor allem deswegen, weil er wörtlich in 42,6 vorkommt (+ לאור גוים) und sich dort auf den "Knecht Jahwes" oder auf Kyros, hier aber auf Israel bezieht. Dagegen spricht aber, daß nicht nur dieser isolierte Halbstichos, sondern, wie unten zu zeigen, die ganze syntaktische Struktur von V.8 und 9a und lexikalisch besonders V.9b auf 42,6f zurückverweist. Zudem ist in 49,6b ebenfalls ein Element aus 42,6 verarbeitet (לאור גוים), ohne ausscheidbar zu sein. Trifft die an späterer Stelle begründete redaktionskritische Hypothese zu, daß Kap. 49-52 eine Erweiterungsschicht von Kap. 40-48 darstellt ¹⁵, so kann die Abhängigkeit von 42,6 nicht mehr als Argument gegen die Ursprünglichkeit von V.8ba herangezogen werden.

13 Für VON WALDOW (19-21) signalisiert V.11 mit Jahwerede und Afformativkonjugation gattungskritisch den Neueinsatz eines zweiten Heilsorakels. Er hält V.11-13 nicht für einen "zweiten Durchgang" eines Heilsorakels 49,8-12 (13) wie BEGRICH (1938a, 20), weil Inhalt und Bilder in V.8-10 und V.11-13 grundverschieden seien. V.8-10 hätten nur Palästina im Blick und beschrieben im Bild von Jahwe als Hirten die "göttliche Neuverteilung" eines zur Fruchtbarkeit verwandelten Landes. V.11-13 hätten dagegen den ganzen Vorderen Orient im Blick und beschrieben die Rückkehr des zerstreuten Gottesvolkes auf mehreren Straßen gleichzeitig; diese Vorstellung schließe eine Führung durch Jahwe aus. - Schon die Kürze der postulierten selbständigen Einheit V.11-13 stimmt grundsätzlich bedenklich (die Hinzunahme von V.13 ist bei VON WALDOW wohl vor allem dadurch motiviert); außerdem ist eine solche "statische" Interpretation von V.8-10 nicht möglich. V.9 redet von den Exulanten (wie auch v.W. zugibt); sie werden von Jahwe durch eine gerade nicht verwandelte, sondern bleibend unwirtliche Wüste geführt und vor deren Gefahren bewahrt (die Anknüpfung an 41,17f und 43,20 ist offenkundig). Ein Rest an semantischer Unausgeglichenheit, der V.11f wie angestückelt erscheinen lassen könnte, ist aus der Eigenart und Funktion von V.8-12 zu erklären, die Wüstenzugthematik von Kap. 40-48 mit der Diaspora- und Jahwe-Einzugs-Thematik von Kap. 49-52* zu verbinden (s.u.S. 185).

14 DUHM, 372; MARTI, 329; ELLIGER, 1933a, 46; DION, 1970a, 25; KÖHLER, 38; WESTERMANN, 1966a, 173; vgl. STAMM, 1971a, 511 (dort weitere Literatur).

15 S.u.S. 165.

Das Ergebnis der literarkritischen Analyse ist somit: Die Einheit 49,7aα. 8aβyb.9-12 ist sekundär erweitert um V.7aβyb sowie, vermutlich in einem zweiten Schritt, um die Botenformel V.8aα.

2. Syntaktisch-stilistische Analyse

2.1 Analyse der Jahwerede 49,7aα.8aβyb.9-12

Die Botenformel hat die deuterojesajanische "Normalform" ¹⁶, d.h., ist durch Jahweattribute auf die Länge eines vollen Stichos erweitert. Die Attribute selbst sind jedenfalls für Jes 40-55 durchaus konventionell: Für die Kombination von גָּאֵל (mit Suffix) und קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל in der Botenformel sind 43, 14 und 48,17 Parallelen, außerhalb der Botenformel auch 41,14; 47,4; 54,5. Eine Variante dieser gängigen Verbindung ist 49,7aα insofern, als es umgekehrt zum sonstigen Gebrauch den Eigennamen "Israel" mit גָּאֵל und קְדוֹשׁ dafür mit dem Pronominalsuffix kombiniert. Nicht ganz gewöhnlich ist es außerdem, daß die Botenformel nicht wie sonst als Anrede an Israel stilisiert ist ("dein Erlöser"), sondern das Suffix in der dritten Person steht ("sein Heiliger"). Eine Überprüfung der einzelnen Belege zeigt folgende Regeln: Steht der Eigenname "Israel" in der Botenformel vor dem Suffix, so rückt dieses in die dritte Person ¹⁷; trägt schon das erste Attribut ein Personalsuffix, dann das der zweiten Person.

Die Jahwerede selbst setzt mit zwei Verbalsätzen der Form x-qatal ein und schließt zwei der Form yiqtol-x an, an die sich als Explikation drei Infinitive ¹⁸ mit Objekten anhängen. Handlungssubjekt der Infinitive ist Jahwe. Durch elliptische Ausweitung des letzten Infinitivgliedes entstehen insgesamt zwei Stichen ¹⁹. Kurze Redezitate wie V.9 gehören zu den Stileigenheiten von Jes 40-55 ²⁰.

16 Neunmal von achtzehn Belegen der Botenformel in Kap. 40-55.

17 Außer 49,7 vgl. 44,6; 45,11.

18 Vgl. JOÜON, § 124a; SCHROTEN, 54-58; Dieselbe Konstruktion findet sich in 42,7 (gegen ELLIGER, 1970a, 236); eine ähnliche 45,1.

19 In V.8b ist hinter יְיָN möglicherweise ein Wort ausgefallen.

20 41,6f.26; 42,11; 43,6.9; 44,5.26ff; 45,9f; 47,10; 48,7; 51,23 u.ä. Vgl. KÖHLER, 71.

Die in den Imperativen von V.9a Angeredeten werden ab V.9b zum Subjekt einer Beschreibung (x-yiqtol-Sätze), die sich über einen zweifachen Subjektwechsel (V.10aß und V.10ba) fortsetzt, in V.11 nach qatal-x invertiert und mit V.12 in einer Dreiergruppe (הנה + x-yiqtol) schließt.

Diese Schlußgruppe ist durch die dreifache Staffellung und ihre Endposition besonders betont. Stilistisch erinnert sie an die Dreiergruppe mit הנה in 40,9bγ10. Im Gesamtaufbau der Jahwerede entspricht sie der Dreiergruppe V.8aßγ βα zu Beginn. Der Text innerhalb dieses Rahmens gliedert sich zwanglos in drei Strophen zu je zwei Stichen: V.8aß.9a mit Jahwe als Subjekt, V.9b.10a mit den Heimkehrern als übergeordnetem Subjekt, V.10b.11 wiederum mit Jahwe als Subjekt.

Auffallend ist, daß ab V.8bß die eigentlich angeredete zweite Person Singular ganz aus der Rede verschwindet. Objekt des Handelns Jahwes ist nicht, wie eingangs, ein singularisches Gegenüber, sondern die in V.9a eingeführte Gruppe, die aber ihrerseits nicht angeredet wird.

2.2 Analyse der Erweiterung V.7aßγb

Das erste Stück der Erweiterung ist von der vorgegebenen Botenformel syntaktisch abhängig, indem es in drei Lamed-Gliedern (jeweils Constructus-Verbindung) den Adressaten der Jahwerede einfügt. Daran schließt sich parenthetisch eine Periode an, deren beide Doppelverse eine ähnliche, komplizierte ²¹ syntaktische Struktur aufweisen. Zwei durch das gleiche Subjekt verbundene Verbalsätze werden in einem parallel gebauten Halbstichos weitergeführt, wobei dort das Verbum des ersten (יראו) in elliptischer Konstruktion ausfällt. Im nächsten, syntaktisch untergeordneten Vers wird einer präpositionalen Bestimmung (למען יהוה) ein Relativsatz beigegeben: in der gleich konstruierten Parallele entfällt diesmal elliptisch die Präposition. Der Schluß der Erweiterung weist durch das Attribut קדוש ישראל auf die Redeeinleitung zurück.

21 GELSTON versucht diese Kompliziertheit durch eine Textkorrektur auszuräumen. Gegen ihn ist jedoch die Parallelität der Strukturen geltend zu machen.

3. Zur semantischen Analyse

3.1 Zur Analyse der Jahwerede 49,7aα.8aβγb.9-12

Daß die Botenformel V.7aα formal wie inhaltlich nur eine Variante gängiger Vergleichstexte aus Jes 40-52 ist, wurde im vorigen Abschnitt gezeigt. Die Termini **גָּאֵל** und **קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל** gehören zum Kernbestand der Sprache von Jes 40-55, wobei der letztere in der Tradition Jesajas selber steht, der erstere aber in Jes 40-55 (vielleicht im Anschluß an das "Trostbüchlein für Ephraim" Jer 30f ²²) aus seiner ursprünglichen familienrechtlichen Bedeutung zu einem zentralen Jahweattribut umgeprägt zu sein scheint ²³. Als solches beschreibt es Jahwes Eingreifen als Vollzug einer vorgängigen Bindung und Zugehörigkeit zu Israel: "Als **גָּאֵל** erkaufte sich Jahwe kein fremdes Gut, sondern erwirbt er zurück, was ihm schon immer ... gehörte; ... er verwirklicht einen Anspruch, der ihm zusteht, weil er dieses Volk geschaffen und erwählt hat und sein König ist" ²⁴.

Die Jahwerede selbst bindet das Handeln Jahwes zunächst an einen bestimmten Zeitpunkt (**נָעַם** wie in 48,16), der als "Zeit des Wohlwollens" und "Tag der Rettung" umschrieben wird. Diese Parallele macht deutlich, daß **נָעַם רַצוֹן** den "Zeitpunkt, an dem du mir wohlgefällst" bedeutet (so wie die Parallele "den Tag, an dem ich dir Rettung schaffe"), nicht aber formal den "Zeitpunkt, der mir wohlgefällt (=beliebt)". Das Nomen **רַצוֹן** ist nur hier in Jes 40-55 belegt ²⁵. Wohl aber wird das Verbum **רָצָה** I. ²⁶ in 42,1 für Jahwes Aktivitäten gegenüber dem Ebed gebraucht, parallel zu **תָּמַךְ**, das seinerseits in 41,10 mit **עָזָר** kombiniert ist. Damit schließt sich der Kreis zurück zu 49,8. Auch **עָנָה** ("erhören") gehört zu diesem Wortfeld "rettende Zuwendung Jahwes" (41,17) ²⁷. **יִשׁוּעָה** wirkt Jahwe in 49,6; 41,6.8; 52,7; es fällt auf, daß dieser

22 Vgl. FOHRER, 1975a, 69.

23 Vgl. STAMM, THAT I, 390ff. Eine ausführliche Darstellung der Verwendung von **גָּאֵל** vor und in Dtjes bietet STUHLMEUILLER, 99-131.

24 STAMM, a.a.O., 391.

25 In 56,7; 60,7 ist es Terminus der kultischen Opfertheologie; 60,10 und 61,2 stehen dagegen in der Nachgeschichte von 49,8.

26 Über die Problematik der Übersetzung von **רָצָה** in 40,2 s.o.S. 56f Anm. 13.

27 Anders in 46,7 und 50,2. Beide Texte sind im jeweiligen Kontext sekundär.

Terminus in Kap. 49-52 immer wieder an exponierter Stelle auftaucht, hingegen in Kap. 40-48 ganz fehlt. Wie in 52,7 scheint er auch hier weniger auf einen Vorgang als auf einen Heilszustand abzuheben ²⁸.

Das dritte Glied der Dreiergruppe von Verbalsätzen handelt von der Formung und Einsetzung des Angeredeten zur **ברית עם**. Über die Bedeutung dieses Ausdrucks hier und in 42,6 ist viel gerätselt worden ²⁹. An der letztgenannten Stelle ist wohl ELLIGER ³⁰ zu folgen, der **ברית** unter Berufung auf KUTSCH ³¹ als "Verpflichtung" und **עם** wegen 42,5 und der Parallele **גוים** als "Menschheit" versteht. In 42,6 bedeutet die Wendung also "einen, der durch Jahwe zugunsten des **עם** verpflichtet worden ist" ³² - nämlich den Kyros.

Anders muß **עם** an unserer Stelle verstanden werden. Hier ist er als Attribut des Angeredeten verwandt, d.h. Israels. Die oben geschilderte Verwendung der Topik des Heilswortes läßt nur Israel als Adressaten in Frage kommen, das ja auch in der Botenformel genannt und nur aus syntaktischen Gründen nicht auch in der zweiten Person angeredet worden war. Mit **עם** kann nun aber im Kontext 49,8-12 nicht gut die "Menschheit" gemeint sein, denn nicht von der Aufgabe Israels gegenüber den Heiden ³³, sondern von der Sammlung der Zerstreuten ist hier ja die Rede. Indem Jahwe so handelt, wie V.8bß.9a es beschreibt, macht er vielmehr Israel zur **ברית עם**. Ist mit **עם** Israel selbst gemeint, dann kann das Wort in der Constructus-Verbindung nicht wie in 42,6 den Nutznießer, sondern muß den Inhalt der **ברית** ausmachen: Israel wird von Jahwe in seinem Heilshandeln zu einem sich untereinander verpflichteten "Volks-Bund" gemacht.

Wie ist die Zeitbestimmung zu Beginn der Jahwerede zu verstehen? Wann ist der "Tag der Rettung"? Die konstatierende Afformativkonjugation der Verben zeigt, daß es nicht um eine Zukunftsankündigung geht, sondern, wie in den

28 S.u.S. 119.

29 Zusammenfassung der Diskussion bei STAMM, 1971a. Vgl. neuerdings LAUHA, 1977a.

30 A.a.O., 234f.

31 300.

32 ELLIGER, a.a.O.

33 Diese wird in 49,6 mit dem ebenfalls 42,6 entlehnten **גוים אור** verbunden.

"Perfekta" des Heilszuspruchs ³⁴, um die performative Zusage dessen, was jetzt geschieht. Die Zeitbestimmungen markieren das Jetzt als Kairos, an dem Jahwe nun endlich eingreift; dieses geschärfte Zeitbewußtsein erinnert an den Prolog, der in 40,1f den Ablauf der Fron- und Schuldzeit als Trostbotschaft verkündet ³⁵.

Die Verse 8bβ.9a entfalten inhaltlich, was mit dem "erhören" und "retten" gemeint ist. Es besteht zunächst in der "Aufrichtung" des (offenbar am Boden liegenden) Landes (in der Lücke hinter ארץ ist dann vermutlich ein Parallelwort zu שוממה einzusetzen ³⁶), womit eine Formulierung aus 49,6 ³⁷ abgewandelt wird. Dazu gehört die Neuvergabe der verlassenen ³⁸ Erbgüter ³⁹, das heißt, die Wiederbesiedlung des Landes. Der dritte Infinitiv verbindet damit recht unvermittelt die Aufforderung an "Gefesselte" zum "herausgehen" und an die "in Finsternis", "ans Licht zu kommen" ⁴⁰. Der Zusammenhang mit V.8b nötigt dazu, bei den Angeredeten an die künftigen Neusiedler zu denken. Sie werden von Jahwe aus Gefangenschaft und Dunkelheit befreit. Die Parallele אסר / חשך, ebenfalls mit dem Verbum יצא verbunden, verweist zurück auf 42,7. Dort ist von den Exulanten die Rede (wohl nicht nur denen aus Israel) ⁴¹. Wie die Fortsetzung in den Versen 9b-12 zeigt, sind auch hier nicht die im Lande selbst gefangenen oder unterdrückten Bewohner Judas gemeint, sondern die Befreiten kommen "von fern her" (V.12a), und zwar aus den verschiedenen Richtungen, also nicht nur aus der babylonischen Gola, sondern aus den verschiedenen Diasporagegenden.

34 WESTERMANN, 1964a, 118f.

35 Auf diese Verbindung verweist auch WESTERMANN, 1966a, 174.

36 Aber aus semantischen Gründen kaum יָצָא, wie BHK und BHS im Anschluß an KÖHLER (38) vorschlagen.

37 Vgl. Am 9,11.

38 שָׁמָּה (immer Partizip außer 54,3) und שוממה werden erst ab Kap. 49 verwandt, und zwar stets im Kontext der Wiederaufrichtung Zions.

39 Der Plural נחלות findet sich nur hier und Jos 19,51, beide Male in einer Figura etymologica. Durch den pluralischen Gebrauch zeigt sich 49,8 unbeeinflusst von dem deuteronomisch-deuteronomistischen Theologumenon von Palästina als e i n e r נחלה Israels (vgl. Dtn 4,21.38; 12,9; 15,4; 19,10; 24,4; 25,19; 26,1; 2 Kön 8,36), anders als der Entwurf einer Neuverteilung des Landes in Ez 47,13-48,29 (vgl. Ez 47,14). Zum Ganzen vgl. HORST; WANKKE, THAT II, 55-59.

40 Eigentlich: "Laßt euch aufdecken", KBL, 182.

41 Vgl. ELLIGER, a.a.O., 236.

Das Bild von der gut geführten Herde, das in V.9b-10 ausgemalt wird, braucht sich zwar, für sich genommen, noch nicht auf eine Heimkehr zu beziehen; in diese Richtung deuten aber einzelne Züge: die Befreiten weiden "an allen Wegen" ⁴². Auch das Wassermotiv (V.10b β) gehört, wie in 43,20 belegt, zum Vorstellungskreis vom Zug durch die Wüste, die in 49,9ff zwar nicht ausdrücklich genannt, aber durch das semantische Feld שפי "Kahlhöhe" ⁴³ (vgl. 41,18), צמא "Durst haben" (vgl. 41,17) und שרב "Glutwind" (vgl. 35,7) angezeigt wird.

V.11 verläßt das Bild von Hirt und Herde und stellt Jahwe als überdimensionalen Straßenbauer vor. Ist der masoretische Text הרי korrekt ⁴⁴, so ist wohl an die Berge Palästinas zu denken ⁴⁵, die allesamt zu Wegen werden, so daß Jahwes Straßen ⁴⁶ hochgelegen sind. Hier ist wohl nicht an die radikale Einebnung der Berge gedacht wie in 40,4 ⁴⁷, sondern sie werden gangbar gemacht. Der Umfang dieser Maßnahme (a l l e meine Berge, meine Straßen im Plural) entspricht dem allseitigen Zustrom, den V.12 schildert. Eigentümlich ist dabei die Abfolge der Herkunftsangaben: In der Reihe der Himmelsrichtungen ⁴⁸ fehlt der Osten; sollte ihn die erste Angabe "von Ferne" ersetzen, so daß die östliche Gola in Babylonien als besonders entfernt vorgestellt wird? Sicher ist jedenfalls in V.12 der geographische Standort des Verfassers zu erkennen: Palästina. Mehr noch: das in V.7a α und in V.8a $\beta\gamma$ angededete Israel wird von der heimkehrenden Diaspora (3. Pers. Plur.) unterschieden, scheint also wohl als in Palästina ansässig vorgestellt zu sein. Dazu paßt, daß wohl von einer Neuverteilung des Landes, nicht aber von einer neuen Landgabe die Rede ist. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch die semantische Abfolge der einzelnen Vorgänge ab V.8b β , in die die Zusage von

42 Mit 1Q Jes^a und G ist 73 einzufügen, das wohl durch Haplographie ausgefallen ist, s. BHS.

43 ELLIGER, 1971a; anders GELSTON, 1971a.

44 Anders CHEYNE, 80 Anm. 1; DUHM, 372; MARTI, 330; WESTERMANN, 1966a, 172; FOHRER, 1975a, 129.

45 So in 14,25; 65,9; in Ez 38,21 und Sach 14,5 ist der Text unsicher.

46 777 parallel zu מַסְלָה wie in 40,3.

47 Vgl. 41,15.

48 מִיָּיִן (vgl. BHS) steht für den Süden (Syene = Assuan)

Erhörung und Hilfe in V.8a auseinandergelegt wird. An erster Stelle steht die Aufrichtung und Wiederbesiedlung des Landes, danach erst wird von Befreiung und Rückführung geredet. Diese Umkehrung der sachlich gebotenen Reihenfolge (erst Heimkehr, dann Wiederaufbau) spiegelt wiederum die subjektive Perspektive Palästinas wider. Jahwes Hilfe gilt primär dem verödeten Land, im Dienst seines Wiederaufbaus führt er die Zerstreuten von allen Seiten zusammen. Die Einheit sagt damit im Grunde dasselbe wie die anschließende Jahwerede in 49,14-20; anstelle von "Israel" ließe sich in der Anrede in V.7a sachlich ohne weiteres auch "Zion" einsetzen⁴⁹.

3.2 Zur Analyse der Erweiterung V.7aβγb

Der neue Adressat der Jahwerede, den die Erweiterung in V.7aβ in den Zusammenhang der Botenformel einführt, wird mit drei Attributen gekennzeichnet. Das erste, zu übersetzen "dem Tiefverachteten", zeigt, an wen der Ergänzer denkt, nämlich den "Verachteten"⁵⁰ von 53,3. Er ist zugleich "vom Volk verabscheut"⁵¹, wozu ebenfalls 53,3 eine sachliche Parallele liefert (חָדַל אִישִׁים). Von dieser Parallele und dem ähnlichen רַבִּים ("viele") in 52,14 her, läßt sich auch der Singular גֹּי verstehen: als bewußt offener Ausdruck für eine Vielzahl, eine Menge⁵² von Menschen. Das dritte Attribut "Knecht der Herrschenden" ist in seiner Bedeutung von den vorangehenden Attributen wie von der Kontraposition zum folgenden her zu verstehen, d.h. "Knecht sein" hat hier den negativen Sinn "geknechtet und unterdrückt sein". Am Verhalten der Machthaber ist nun im folgenden eine überraschende Wende im Schicksal des einst Verachteten abzulesen.

49 Vgl. SPYKERBOER (164): "Thus at the horizon of this oracle, though not actually mentioned, lies Jerusalem, the city which is the main point of concentration in the remainder of the book".

50 So ELLIGER (1933a, 43f) mit Hinweis auf die ähnlichen Bildungen מַרְגָּנָפֶשׁ (Ri 18,25; 1 Sam 1,10; 2 Sam 17,8; Ez 27,31; Spr 31,6; Ijob 3,20) "tief-erbittert" und מַרְגָּנָפֶשׁ (Jes 19,10) "die Tieftraurigen". Zugleich dient ihm diese Art von Constructus-Bildungen als literarisches Kriterium der Zuweisung von 49,7 an seinen "Tritojesaja", den Redaktor von Jes 40-55 (vgl. 46,12; 54,6; 57,15; 61,1; 66,2). Zum Text vgl. BHS.

51 Vgl. BHS.

52 Vgl. Gen 12,2; Num 14,2.

Sie sehen sie, stehen überrascht oder ehrfürchtig auf und werfen sich zur Verehrung nieder ⁵³. Eine ganz ähnliche Reaktion von Königen finden wir in 52,15, und dort wie hier fehlt die inhaltliche Beschreibung dessen, was eigentlich das Staunen hervorruft. In 52,15 ist diese Schwierigkeit leicht zu lösen. Das Schicksal und speziell die schließliche Rechtfertigung des Verachteten, die Kap. 53 schildert, sind der Gegenstand der Verwunderung in 52,15. Die Reaktion der Betroffenen wird hier schon zu Anfang vorweggenommen. Analog verhält es sich offenbar in 49,7. Daß der Verachtete von Jahwe erhört wird und Hilfe erfährt - denn auf ihn bezieht der Ergänzter die Aussage von V.8 -, provoziert bei Königen und Fürsten jene Reaktion, die V.7 schildert. Dem entspricht der Schluß von V.7, der als Motiv des Staunens und der Verehrung die Treue ⁵⁴ Jahwes und seine Erwählung Israels nennt. Damit bestätigt sich auf dieser Analyseebene nochmals das Ergebnis der literarkritischen Untersuchung, daß nämlich V.7 keine eigene Einheit darstellt, sondern, vom ersten Stichos abgesehen, als Erweiterung zu V.8-12 gehört.

4. Strukturvergleich

So klar der strophische Aufbau von 49,8-12 ⁵⁵ ist, so zeigt doch die Suche nach vergleichbaren Textstrukturen die Heterogenität der Elemente dieser Jahwerede.

Mehrfach schon wurde in der Analyse auf 42,5-7 Bezug genommen. Dieser Text steht syntaktisch-strukturell in engster Nachbarschaft zu 49,8.9a: Auf Sätze der Form x-qatal (42,6a qatal-x) folgen yiqtol-x (wörtliche Obereinstimmung) und gerundive Infinitive (annähernd wörtliche Obereinstimmung in 49,9a); Subjekt ist in beiden Fällen Jahwe. Unterschiedlich ist freilich die Funktion der Syntagmen. In 42,5-7 handelt es sich um die Beauftragung des Kyros ⁵⁶, hier um ein Heilswort an Israel. Diese Verschiedenheit bei teil-

53 Vgl. 45,14; 49,23; 60,14; 46,6 ist im Kontext sekundär.

54 [DNJ] wie 55,3.

55 S.o.S. 85.

56 So ELLIGER (1978a, 228); allerdings versteht er das Wort an Kyros als Zitat im Rahmen eines Disputationswortes 42,5-9.

weise wörtlichem Anklang erklärt sich am besten dadurch, daß der Verfasser 42,6f, das er wohl schon als Wort an Israel verstanden hat, als Vorlage benutzt und entsprechend seinen Absichten umgeformt hat. Er hat dazu das erste, "perfektische" Strukturglied nach Art eines Heilsorakels gestaltet und im dritten, dem Infinitivglied, anstelle der "Blinden" von 42,7a das Thema "Wiederaufbau des Landes" neu eingeführt.

Die Fortsetzung - Beschreibung des Wüstenzuges - hat darin keine eigentliche Parallele, daß zunächst die Heimkehrer selbst als vorwiegendes Subjekt fungieren. Wenn dann ab V.10 Jahwe die Subjektstelle einnimmt, läßt das an Passagen wie 41,18f und 42,15f denken, in denen Jahwe sein Wirken bei der Heimkehr beschreibt.

V.12 schließlich erinnert formal an 40,9b.10 (dreifache Ankündigung eines "Kommens", gegliedert durch die Partikel הנה), inhaltlich durch die Aufzählung der Himmelsrichtungen an 43,5.6⁵⁷.

In dieser Heterogenität der Strukturbeziehungen und in der lockeren Fügung der einzelnen Teile erweist sich die Grundschrift von 49,7-12 als behutsamer Versuch der Neuinterpretation vorliegender Traditionen. Aus dem Heilswort, das sichere Heimkehr verheißt, wird die Zusage des Beistandes beim Wiederaufbau des Landes; zentrales Element dieses Wiederaufbaus ist die Sammlung der Diaspora, auf die hin die Heimkehrverheißungen umgeschrieben werden.

57 Dieser Text scheint eine sekundäre Erweiterung von 43,1-3a zu sein, die an das Thema "sichere Heimkehr aus dem Exil" das neue Thema "Sammlung der Diaspora" anfügt. V.3b-4 stammen vielleicht ebenfalls von späterer Hand; s.u.S. 184, Anm. 23.

4. ANALYSE VON JES 51,9f

1. Literarkritik

1.1 Abgrenzung der Einheit

In 51,9 beginnt eine neue Einheit ¹. Voraus geht in 51,7f eine Jahwerede, die in V.8 einen deutlichen Abschluß findet. In V.9 hingegen redet der Verfasser den "Arm Jahwes" an. V.12 läßt mit betontem, verdoppeltem "Ich" wieder eine Jahwerede beginnen. Das Kriterium des Sprecherwechsels legt es zunächst nahe, die Verse 9-11 als Einheit für sich zu werten.

Andererseits zeigen die Wiederholungen des verdoppelten Imperativs *עורי* in 52,1 und das ganz ähnliche doppelte *התעוררי* in 51,17 eine übergreifende literarische Gestaltung an, die den Einzeltexten so inhärent ist, daß sie möglicherweise nicht gut als Ergebnis nachträglicher Komposition erklärt werden kann ². Zu überprüfen ist also, ob die genannten drei Imperativsätze eine Gliederungsfunktion in einer größeren Einheit haben und welche Texte dieser Einheit zuzurechnen bzw. als nachträgliche Erweiterungen auszuschalten sind.

1.11 51,11

Die Kopula zu Beginn bindet den Vers scheinbar an V.9f an, markiert aber gerade dadurch eine Stilzäsur: Während V.9f durchgängig asyndetisch

1 MARTI (336) und MUILENBURG (1956a, 488) sehen 51,9f als Teileinheit innerhalb einer Komposition 51,1-16. Diese Anordnung geschieht aber vorwiegend nach thematischen Gesichtspunkten. HOLMGREN bestimmt 51,1-11 als literarische Einheit, die durch eine chiasmatische Struktur von Schlüsselwörtern und thematischen Bezügen konstituiert sei und als deren sich entsprechende Rahmentexte er V.1-3 und V.9-11 ansieht. Von den behaupteten lexikalischen Verbindungen kann aber ernsthaft nur das Wortpaar *ושמחה וישש* Geltung beanspruchen, und diese geringe Gemeinsamkeit vermag die stilistischen, syntaktischen, semantischen und textpragmatischen Unterschiede nicht aufzuwiegen. Viel näher läge es m.E., V.1-2 und V.7-8 in Beziehung zueinander zu setzen.

2 Vgl. RINGGREN, 1977a, 373; R. bestimmt Kap. 49-55 als eine durchlaufende Predigt über wesentliche Motive des Herbstfestes.

gefügt ist, wird in V.11 sechsmal das Waw copulativum verwandt³. Auch syntaktisch verläßt der Vers den Rahmen von V.9f, der durch das übergeordnete Subjekt "Arm Jahwes" geprägt ist. Auf der semantischen Ebene ist ebenfalls ein Bruch zu bemerken: Die Partizipien von V.9b.10 beziehen sich ohne Zweifel auf ein vergangenes Handeln des "Armes Jahwes", während die Verbandsätze von V.11 (x-yiqtol / qatal-x) Zukünftiges schildern⁴. Sprechen schon diese immanenten Gründe gegen die Ursprünglichkeit von V.11, so bestätigt sich diese Vermutung durch die wörtliche Übereinstimmung mit 35,10. Dort finden wir in 35,9b auch das in Kap. 51 fehlende Parallelglied zu V.11aα (והלכו שם גאולים) und damit zugleich das Motiv der Übernahme in 51,11. Das Stichwort גאולים am Ende von 51,10 war der Anlaß, den Text aus Kap. 35 als kommentierende Fortsetzung einzutragen⁵.

1.12 51,12-16

Von V.10, aber auch von V.11 ist die folgende Passage als Jahwerede durch den Sprecherwechsel abgehoben. Diese Beobachtung gibt allerdings für sich noch keinen Anlaß, an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln. Eher trifft das Gegenteil zu: an die Anrufung des Armes Jahwes schlosse sich eine Jahwerede als Antwort (Heilswort) zwanglos an⁶. Gleichwohl ist Art und Inhalt dieser Antwort in mehreren Punkten auffällig. Überraschend ist zunächst, gerade nach der Anrufung Jahwes in V.9f, der Vorwurf von V.13, Jahwe vergessen zu haben - die Umkehrung einer Formulierung in 49,13, wo Zion klagt, Jahwe habe es vergessen. Als Anrede an Zion scheint sich V.12 zu verstehen (2. Person Sing. fem.)⁷, V.13-16 hingegen fällt aus dem Femininum ins Maskulinum; der Angeredete könnte sich hinter dem "Gekrümmten" (צָעֵה) von V.14 verbergen.

3 In V.11bβ ist wohl וְיָלַד zu lesen; vgl. BHS.

4 BEGRICHs Jussiv-Interpretation als "Wunschbitte" (1938a, 167f) orientiert sich an den Imperativen von V.9.

5 Eine umgekehrte Entlehnung, wie sie VOLZ (117) vertritt, entspräche nicht der relativ eigenständigen, durchaus nicht nur kompilatorischen Traditionsverarbeitung von Kap. 35; vgl. ELLIGER, 1933a, 206f.

6 So sieht WESTERMANN (1966a, 197) das Verhältnis der Texte zueinander: Volksklage und (Umschreibung eines) Heilsorakel(s).

7 In מְנַחֲמֶם ist das ׀ mit 1 Q Jes^a als Dittographie zu streichen.

Auffallend ist weiterhin, daß die Jahwerede auf die Anrufung des "Armes" von V.9f keinerlei Bezug nimmt. Sollten die Partizipien in V.13a α ("der den Himmel ausspannt und die Erde begründet") als ein solcher Bezug gedacht sein, dann beruht das auf einem Mißverständnis, denn nicht die Welterschöpfung ist in den mythologischen Bildern von V.9f angesprochen, sondern, wie zu zeigen sein wird, das Schilfmeerwunder. Insbesondere paßt die Art der Not, die in V.13f so betont geschildert wird (länger andauernde Bedrängnis V.13a, Fesselung und Hunger V.14), schlecht zu dem in V.10 vorausgesetzten Typ der Befreiung (Wegbahnung). Die Wendung "Grimm des Bedrängers" (zweimal in V.13) steht schließlich in gewisser Spannung zu 51,17, wo der "Grimm Jahwes" Ursache der Bedrängnis ist. Überhaupt unterscheidet sich die aktuelle Notlage, die sich in V.12-15 widerspiegelt, deutlich von der abgeschlossenen, beendeten Not, von denen V.17.19 sprechen (s.u.).

Mit der Selbstprädikation in V.15 scheint die Jahwerede zu schließen: die Übereinstimmung mit einem Stück aus Jer 31,35 läßt sich vielleicht daraus erklären, daß beide Male aus demselben vorgegebenen Hymnus zitiert wird⁸. Das hier zitierte Teilstück "der das Meer erregt, so daß seine Wellen hochgehen, Jahwe Zebaoth ist sein Name" ist als abschließender Rückbezug auf 51,10 gemeint, ohne aber die Vorlage präzise zu treffen. Die geprägte Wendung יהוה צבאות שמו⁹ findet sich innerhalb von Kap. 40-52 nur noch zweimal, und zwar in sekundären Erweiterungen (47,4; 48,2)¹⁰; nur in 54,5 scheint sie im Kontext ursprünglich zu sein. V.12-15 ist nach all dem eine sekundäre Erweiterung¹¹.

V.16 schließlich steht zur Erweiterung V.12-15 nochmals in Spannung, indem er in den Narrativ fällt (wayyiqtol-x / x-qatal), d.h. Jahwes Zuwendung in der Vergangenheit beschreibt - die doch nach V.12f Zeit der Not und Jahwe-

8 CRÜSEMAN, 107; TANNERT, 16-19.

9 Vgl. CRÜSEMAN, 95-114.

10 Vgl. ELLIGER (1933a, 108 Nr. 227), der die Formel dem typischen Sprachgut seines Redaktors von Kap. 40-55, d.h. Tritojesajas zurechnet, aus dessen Hand auch das gesamte Kap. 47 stamme.

11 Das vermutet schon DUHM, 386.

vergessenheit war. Offenbar ist hier eine noch spätere Hand am Werk, die V.13 mit 49,2 (und vielleicht Hos 2,25b ¹²) kompiliert und möglicherweise mit dem in 59,21 nachweisbaren Redaktor von Kap. 56-66 identisch ist ¹³.

1.13 51,18

Dieser Vers fällt aus dem Kontext (V.17.19) deutlich dadurch heraus, daß die Anrede an Jerusalem, die von V.17 an den Text bestimmt, hier ausgesetzt und die auf die Stadt bezogenen enklitischen Pronomina und Verbalformen in die 3. Person treten. Thematisch bringt V.18 zudem eine neue Nuance: Es formuliert einen Vorwurf an die Söhne, d.h. die Bewohner Jerusalems, ihre Mutter, die sie geboren und großgezogen hat, im Stich gelassen zu haben. In der Formulierung scheint der Vers mit 49,21 zusammenzuhängen (לֹא יָדָעָהּ, לֹא יָדָעָהּ pi), ohne in das dort vorliegende Bild (Kinderlosigkeit Zions) hineinzupassen. 51,18 ist eine spätere Erweiterung.

1.14 51,20-23

Auf sehr viel unsicherem Boden bewegt sich die literarkritische Analyse in V.19-23. Der doppelte Schicksalsschlag in V.19 könnte als erklären-
de Weiterführung von V.17 gedacht sein, als Auslegung des Doppelbildes vom Zornesbecher und Taumelkelch, wobei die Zweiheit des Parallelismus dichterisch beim Wort genommen wäre, vielleicht im Sinn der "doppelten Erstattung aus der Hand Jahwes" von 40,2. Somit wäre zugleich mit der Erwähnung des Strafleidens auch dessen Abschluß angesagt: Jerusalem hat den Becher bzw. Kelch bis zum Ende ausgetrunken (הִשָּׂא). Ist dieses Verständnis zutreffend, dann werden sowohl die weitere Ausmalung des Leidens (V.20) als auch besonders die Jahwerede V.21-23 als originäre Fortsetzung von V.17.19 zweifelhaft. Dieses Jahwewort nimmt zwar das Bild vom Zornesbecher und Taumelkelch

¹² Vgl. ELLIGER, a.a.O., 210.

¹³ ELLIGER, a.a.O., 211. Zu 59,21 als redaktionellem Text vgl. PAURITSCH, 94.

ausdrücklich und wörtlich wieder auf - das könnte für seine Ursprünglichkeit sprechen -, aber doch auf eine sehr eigenständige Weise: der (in V.17 schon bis zur Neige ausgetrunkene) Becher wird von Jahwe Jerusalem aus der Hand genommen und seinen Bedrängern zum Trinken gegeben. Der Eindruck läßt sich kaum abweisen, daß dieses Rachemotiv die eigentliche Sinnspitze der Jahwerede darstellt, und dieser Gedanke führt doch merklich über die Vorstellungen von V.17.19 hinaus.

Auch auf der lexikalischen Ebene lassen sich einige Beobachtungen gegen die Ursprünglichkeit von V.20-23 geltend machen: Der Ausdruck "Schelten" (גער) und die Anrede Jerusalems als עניה verweisen auf 54,9 bzw. 54,11, also die zweite Erweiterungsschicht¹⁴ in Jes 40-55. Der Gebrauch von שכר "trunken sein" und ריב als "Kämpfen" Jahwes finden sich, zusammen mit ähnlichen Rachemotiven, in 49,25.26, die derselben Bearbeitungsschicht angehören.

Trotz alledem ist zuzugeben, daß die Ausscheidung von V.20-23 weit hypothetischer bleibt als die von V.11.12-15.16. Als Bestätigung unseres Ergebnisses mag man aber auch gelten lassen, daß durch die Operation mit V.17.19 ein Grundtext zurückbleibt, der in seiner Form (5 Doppelverse im Metrum 3+2) V.9f (und 52,1f) bestechend gleicht.

1.15 52,3-6

Diese Verse sind nach übereinstimmender Meinung der Kommentatoren eine spätere Zutat, durch Botenformel und Anredewechsel zum Plural (V.3) von V.1f hinreichend abgehoben¹⁵. V.4 scheint dabei wegen der abermaligen Botenformel und der Prosaform eine zweite Erweiterungsstufe zu bilden, die das "umsonst" von V.3 kommentiert. V.3 seinerseits hat Berührungspunkte mit den sekundären Erweiterungen 45,13bγ und 50,1f.

14 S.u.S. 165.

15 Dies wird sogar in der Analyse von MELUGIN (1976a, 163ff) deutlich, die hier wie auch sonst jeden literarkritischen Schnitt vermeidet und sich mit dem Eingeständnis der Ratlosigkeit begnügt. Hier werden die Grenzen eines Ansatzes deutlich, der sich auf form- und stilkritische Analysen beschränkt: "It is perhaps best to confess that we do not know how to deal with it in terms of form" (163).

1.16 Ergebnis

Abweichend von der Anlage anderer Analysen in dieser Arbeit, wurde hier im Analyseschritt "Abgrenzung der Einheit" über die bloße Bestimmung von Anfang und Schluß der Untersuchungseinheit hinaus schon die Ausgrenzung umfangreicher Passagen als sekundärer bzw. tertiärer Erweiterungen vorgenommen. Dieses Vorgehen rechtfertigt sich durch die besondere literarische Problematik des Textkomplexes 51,9-52,4. Eine dreigliedrige übergreifende Einheit (51,9f / 51,17.19 / 52,1f) ist durch so umfangreiche Einschübe (51,11.12-15.16.18.20-23; 52,3f) auseinandergerissen, daß die Hineinnahme dieser Erweiterungen in die weiteren Analyseschritte die Analyse selbst überfrachtet hätte. Zudem hätte die weitere Analyse der sekundären Passagen zur Interpretation von 51,9f als eigentlichem Ziel dieses ganzen Kapitels kaum etwas beigetragen.

Gleichwohl bedarf das bisherige literarkritische Ergebnis der weiteren positiven Abstützung durch eine eingehendere Untersuchung des verbleibenden Textgrundbestandes. Das soll in den nächsten Arbeitsschritten zunächst nochmals auf der literarkritischen und dazu auf der formalen Ebene geschehen.

1.2 Die Kohärenz von 51,9f.17.19; 52,1f

Die Probleme der Kohärenzprüfung bestehen weniger in der anscheinenden Sperrigkeit einzelner Verse im Kontext ¹⁶ als in der auf den ersten Blick mangelnden semantischen Bezogenheit der drei Strophen aufeinander. Besonders erscheint 51,9f gegenüber 52,17.19 und 52,1f isoliert. Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Handeln des "Armes Jahwes" in der Vergangenheit und dem gegenwärtigen Schicksal Jerusalems? Beides steht nun, nach Ausscheidung der Zwischentexte, unvermittelt nebeneinander. Ist es trotzdem möglich, die drei genannten Texte als Strophen einer ursprünglichen übergreifenden Einheit zu verstehen?

16 Die Originalität von 51,10b wird von DUHM (385) aus inhaltlichen Gründen für zweifelhaft gehalten und von ELLIGER (a.a.O., 205) aus stilistischen Gründen verneint. Beide Male reichen die angeführten Argumente m.E. für eine Ausscheidung nicht aus.

Von verschiedenen Autoren ¹⁷ wurde nun allerdings darauf aufmerksam gemacht, daß 51,9f in sich unvollständig sei und nach einer Fortsetzung verlange, in der über die bloße Anrufung des Armes Jahwes hinaus auch dessen wirkliches Eingreifen und seine Folgen für Zion geschildert werde ¹⁸. 51, 12-16 leistet ja tatsächlich diese Ergänzung - die zugleich Brückenschlag zu V.17 wäre - keineswegs.

Genau dieser scheinbar fragmentarische Charakter ist nun auch für 51,17.19 und 52,1f ¹⁹ eigentümlich. Dort wäre, über den Weckruf an Zion hinaus, eine Schilderung seiner Rettung zu erwarten. Es fehlt also sachlich eben dasselbe Element wie in 51,9f, diesmal nur von der anderen, der Objektseite her gesehen, nämlich das Eingreifen des Armes Jahwes zugunsten Jerusalems. Damit erscheint paradoxerweise die Einheit der drei Strophen als ihre jeweilige Bezogenheit auf eine "Mitte", die als solche im Text ausgespart bleibt. Oder, mehr inhaltlich gesagt: die übergreifende Einheit setzt in ihren verschiedenen Imperativgliedern zwei Bewegungen in Gang, die von verschiedenen Seiten aufeinander zudrängen: Jahwes Arm, der sich zum Handeln anschickt, Zion, das sich auf die Schicksalswende vorbereiten soll ²⁰.

Die Mittelstrophe hat dabei eine retardierende Funktion, insofern ein Rückblick auf die - nun ausgestandenen - Leiden Zions eingeschoben wird, über den hinweg die Imperative von 52,1a wieder an die von 51,17 anknüpfen. Die so entstandene Spannung zielt über 52,2 mit seinen drängenden Imperativen hinaus in einer nochmaligen Steigerung (Boten und Wächter in 52,7f) auf die

17 U.a. ELLIGER, a.a.O., 207; MOWINCKEL, 108 Anm. 3.

18 Aus diesem Grunde wird von VOLZ (117) die Originalität von 51,11 gegen Bedenken festgehalten.

19 WESTERMANN (1966a, 200) hilft sich damit, 51,11 hinter 52,2 umzustellen. Diese Notlösung bleibt u.a. darum unbefriedigend, weil in 52,1f anders als in 51,11 Zion direkt angeredet wird.

20 Ähnlich sieht ELLIGER, der 51,9f.17-23; 52,1f als Einheit zusammennimmt, die Zuordnung der Strophen: "Jahwe muß den Anfang machen; daher wird zunächst sein Arm aufgefordert, zu Taten ähnlich denen der Vorzeit hervorzutreten (51,9f). Die Wirkung bekommt Jerusalem sofort zu spüren; es soll aufwachen und mit Freuden feststellen, daß Jahwe den Taumelkelch ihm aus der Hand genommen und den Gegnern zu trinken gegeben hat (51,17-23). Und nun, nachdem es aus dem Taumel erwacht ist, wird es aufgefordert, selbst wie Jahwe ... Kraft anzulegen und in den Herrlichkeitszustand einzutreten (52,1f)" (a.a.O., 265).

schließliche Lösung im Hymnus 52,9f hin, wo beide Linien zusammenlaufen: in der Erlösung Zions als Machterweis des Armes Jahwes vor aller Welt.

Ist somit die Zusammengehörigkeit und Kohärenz von 51,9f.17.19; 52,1f letztlich erst von 52,9f her zu verstehen, so hat es doch sein Recht, innerhalb dieser Komposition (die sicher nicht erst sekundär geschaffen ist) die genannten drei Strophen als eigene, abgehobene Einheit zu betrachten²¹. Dafür spricht vor allem die formale Ähnlichkeit: 3 Strophen zu je 5 Doppelversen gleichen Metrums, eröffnet jeweils durch verdoppelte Imperative derselben Wurzel עור. Dabei ist die formale Zusammengehörigkeit der Außenstrophen am deutlichsten. Der jeweilige Eröffnungsvers ist wörtlich identisch, abgesehen von dem abschließenden Vokativ; der jeweils folgende Vers nimmt einen der Imperative des Vorverses wieder auf und setzt damit einen je verschiedenen Akzent für die Strophe: für 51,9f (עורי) den der "erwachenden" Aktivität, des Handelns Jahwes, für 52,1f (לבשי) den der Vorbereitung und Erwartung des Kommenden. Die Mittelstrophe nimmt auch formal eine Mittelstellung ein: mit der Anfangsstrophe hat sie den Aspekt "Rückblick auf die Vergangenheit des Angeredeten" gemeinsam, mit 52,1f die ermunternde Anrede an Zion.

51,9f.17.19; 52,1 ist demnach eine kunstvoll durchgeformte, in sich kohärente Einheit, die als Ganzes über sich hinaus auf 52,7-10 verweist.

2. Syntaktisch-stilistische Analyse der Teileinheit 51,9f

Der Text ist zweiteilig angelegt: einem Imperativteil V.9a folgt ein Partizipialteil V.9b.10. Beide sind durch Wiederholungen der Versanfänge (עורי, הלוא את־היא) gegliedert und rhythmisiert. Der Parallelismus ist, abgesehen vom ersten und vom letzten Vers, synthetisch-elliptisch, wie es dem Metrum 3+2 entspricht. Das kürzeste Parallelglied greift jeweils nur das oder die Schlußelemente des längeren Parallelgliedes auf. Die Verse 9b und

²¹ Anders STUHLMUELLER (86 Anm.294), der ein dreistrophiges Gedicht 51,9-10(11); 51,17-23; 52,1-2.7-10 annimmt; ähnlich schon VOLZ (118). Allein die Doppelimperative reichen aber nicht als Gliederungskriterium; die genannten Strophen wären, vor allem in der Länge, zu ungleich.

10a sind nochmals zueinander parallel gebaut. Auch V.10b schließt durch Fortsetzung der Partizipialkonstruktion eng an den Vortext an. Alle diese Stilmittel geben jedem der beiden Teile in sich eine große Geschlossenheit²². Verklammert sind sie untereinander syntaktisch durch das identische logische Subjekt (Arm Jahwes). Der asyndetische Stil war schon erwähnt worden. Zusammen mit der Art der Sätze (Befehls- bzw. Fragesätze) verleiht er dem Text seine drängende Dynamik. Die Fragen sind, besonders der Verneinung wegen, rhetorisch-exklamativ zu verstehen²³.

3. Semantische Analyse der Teileinheit 51,9f

3.1 Der Weckruf

Als typischer kanaanäischer Kultruf an die Gottheit findet sich יורי zitiert in Hab 2,19. Seine ursprüngliche Heimat könnte so der kanaanäische Vegetationskult sein, wo er "das mit der Vegetation gestorbene Numen wieder ins Leben ruft"²⁴. Innerhalb des Alten Testaments findet er sich mehrfach im Klagelied als ein an Jahwe²⁵ gerichteter Ruf, sowohl in der Klage des Einzelnen (Ps 7,7; 59,5; vgl. Ps 35,23) als auch in der Volksklage (Ps 44, 24). In der Regel erscheint hier die mythologische Vorstellung vom schlafenden Gott verbunden und vermischt mit anderen Bildern und Redeformen: der Appellation an den Richter, der sich zum Urteil erheben soll (Ps 7,7), der Anrufung des fernen, schweigenden Gottes (Ps 35,23), der sich verbirgt oder das Volk verstößt (Ps 44,24f). Mag also der Ursprung dieses Rufes auch mythologisch zu bestimmen sein, so ist doch wohl dem Urteil von KRAUS²⁶ Recht zu geben, daß die Formel in den Psalmbelegen ihr mythisches Eigengewicht ganz verloren hat.

22 Vgl. STUHLMUELLER, 89.

23 Vgl. VINCENT, 110; JOÜON § 161b.

24 KRAUS, 58. Vgl. WIDENGREN, 67ff; RINGGREN, 373. "Sicher hat (er) im vorisraelitischen jebusitischen Mythos einen Platz gehabt. Dafür sprechen UT 49:VI:31; 1 Kön 18,27 und Ps 78,65. Klar ist, daß der in Jerusalem geehrte El Züge des ugaritischen Baal trug" (VINCENT, 113).

25 Der an den Sänger bzw. sein Instrument gerichtete Weckruf gehört dagegen zur Topik des Hymnus: Ps 57,9 = 106,3; Ri 5,12. Vgl. Sach 13,7; Hld 4,16.

26 A.a.O., 423.

Anders verhält es sich in 51,9. Hier steht der Weckruf in einem hochmythologischen Kontext, nämlich dem des urzeitlichen Chaoskampfes. So wird man ihn auch mythologisch interpretieren dürfen: die Gottheit wird aufgefordert, aus dem Todesschlaf zu erwachen, um sich dem Kampf gegen den Drachen zu stellen ²⁷.

Adressat des Weckrufs ist der "Arm Jahwes". Wie in 40,10 und 52,10 fungiert er als Symbol der Macht Jahwes ²⁸, insofern sie sich sieghaft gegen seine Feinde durchsetzt ²⁹. Besonders Ps 89,11 gibt zu der Frage Anlaß, ob der "Arm Jahwes" traditionsgeschichtlich mit dem Chaoskampf verknüpft ist. Der Vorstellung vom "Anziehen der Kraft" liegt die vom Anlegen einer Rüstung zugrunde ³⁰.

3.2 Die Vorzeit

קדם "vordem" bezeichnet als Zeitbegriff zunächst einfach die vergangene Zeit, so z.B. Jes 45,31; 46,10. In der Verbindung mit ימי meint es im Regelfall die entfernte Vergangenheit ³¹. Den Akzent auf die Ferne verstärkt der Parallelismus mit עולם, das seinerseits im nochmals steigernden Plural steht ³². דור meint hier nicht, wie in seiner konkreten Bedeutungsnuance, die zu einer bestimmten Zeit lebenden Menschen, sondern formal-temporal die zeitliche Erstreckung ³³. Offenbar ist also mit קדם in 51,9 nicht wie in 45,21 und 46,10 eine bloß relativ zur Gegenwart des Sprechers zurück-

27 WIDENGREN, a.a.O.

28 Sonst nur noch in Jes 40-66: 51,5; 53,10; 59,16; 62,8; 63,5.12. GINSBERG (152) weist darauf hin, daß sich damit neun von insgesamt vierzehn atl. Belegen in diesem Raum konzentrieren. Vgl. auch VAN DER WOUDE, THAT I, 523.

29 Vgl. 62,8; Ex 15,16; Jer 25,5; Ps 77,16; 79,11; 89,11.14.22; 98,1. Zur Herkunft des Motivs s.o.S. 59 Anm. 127.

30 Vgl. 1 Sam 17,5; Jes 59,17; Jer 46,4; Ps 93,1.

31 2 Kön 19,25 = Jes 37,26; 23,7; Mi 7,20; Ps 44,2. Bloßes "vorher" ist vielleicht in Jer 46,26 gemeint. Viel näher steht das דָּוָק von Jes 45,26 und 46,10 (Berufung des Kyros) als Bezeichnung des relativ Früheren, nicht der mythischen Urzeit (gegen WAKEMAN, 59 Anm. 3).

32 Vgl. JENNI, THAT II, 230.

33 Vgl. GERLEMAN, THAT I, 445.

liegende Zeit gemeint, sondern die allerfernste Vergangenheit. Am nächsten steht dieser Verwendung der Gebrauch in Ps 74,12, wo קדמ ebenfalls die mythische Zeit des Sieges Jahwes über das Meer, die Tannin (dort Plural) und das Ungeheuer (dort Leviatan) bezeichnet (V.13.15). Wie die Fortsetzung in Ps 74,16f zeigt, spielt dieses Geschehen in der Urzeit der Wertschöpfung. Hier wie in Jes 51,9 ist קדמי keine bloße Datierung, sondern Qualifizierung eines Geschehens als mythisch-urzeitlich.

3.3 Die Gegner Jahwes

An erster Stelle stehen die Ungeheuer Rahab und Tannin, vielleicht nur verschiedene Namen für dasselbe ³⁴, schlangenartige ³⁵ Ungeheuer, das vielleicht auch mit dem Leviatan ³⁶ gleichzusetzen ist und eine Personifikation der bedrohlichen Macht des Wassers ³⁷ darstellt. Beide Namen können auch dem Land Ägypten ³⁸ bzw. dem Pharao ³⁹ beigelegt werden, wo sie als Gegner Jahwes gekennzeichnet werden sollen. Vielleicht schwingt diese Konkretisierung der Bedeutung auch schon in Jes 51,9 mit, aber höchstens am Rande. Daß vielmehr in diesen Ungeheuern das Meer überwunden wird, zeigt die Fortsetzung in V.10a, Jam und Tehom werden hier nicht als Personifikation verstanden ⁴⁰, wie das damit verbundene Verbum חר hi "trocken legen" zeigt,

34 Eine eingehende Prüfung der Belegstellen führt WAKEMAN (72f) zu dem Schluß, daß Rahab ein Eigennamen, Tannin hingegen eine Gattungsbezeichnung ist ("the monster").

35 Ijob 26,13; vgl. die bildliche Darstellung bei KEEL, 1972a, 41.

36 Ijob 7,12; Ps 74,13f. Ihre Identität in Ugarit behauptet SCHMIDT, 1966a, 45. Für eine Unterscheidung von Rahab und Leviatan plädiert WAKEMAN, 103.

37 Meer: Jes 27,1; Ps 89,9; Ijob 7,12; Strom: Ez 29,3.

38 Rahab: Jes 30,7; Ps 87,4.

39 Tannin: Ez 29,3; 32,3.

40 Ebenso Nah 1,3f.

sondern eher dinghaft als Wasserflut⁴¹. תהום רבה⁴² "die große Flut" als Parallele zu "Meer" ist aber andererseits sicher nicht "die Flut oder die Tiefe des Schilfmeeres"⁴³, sondern der Weltozean, den Jahwe besiegt, indem er das Wasser in seine Schranken weist und das Festland begründet⁴⁴. Auch das Austrocknen des Meeres ist ja ein Element des mythischen Kampfes⁴⁵. V.10a gehört also noch mit V.9b zusammen, dieser Vers schafft erst die Möglichkeit, in V.10b zum Schilfmeerwunder überzugehen, wo das ausgetrocknete Meer zum Weg für die Erlösten wird⁴⁶. Die Beziehung zum Exodusgeschehen beruht dabei auf den Stichworten "Weg" und "durchziehen", die zwar in der älteren Exodusüberlieferung (s.u.) keinen Anhalt haben⁴⁷, wohl aber in Jes 43,16ff, wobei sich letzterer Text ausdrücklich auf das Schilfmeerwunder bezieht.

Die "Tiefen des Meeres" sind mehr als eine bloße Ortsangabe. Der poetischen Sprache, speziell dem Klagelied zugehörig, bezeichnet dieser Ausdruck

-
- 41 "In Is 51:9 actions appropriate to the sea are distinguished from those appropriate to the monster, and the statements about yām appear to be naturalistic reinterpretations of the mythological references" (WAKEMAN, 98). "God dries the sea" is a translation of 'God kills the monster' (ebd., 131). Solche Unterscheidungen sind allerdings aus unserer Sicht an den Mythos herangetragen, wie W. selbst einräumt: "The distinction that we try to make between the sea as a symbol and yām as the name of a mythological monster would have been incomprehensible to the myth-makers ... The sea was not like the monster; the correlation was immediate and complete" (104).
- 42 Sonst nur noch in Gen 7,11; Am 7,4; Ps 36,7.
- 43 Gegen WESTERMANN, THAT II, 1031. WESTERMANN arbeitet (a.a.O., 1026-1031) die neutrale Bedeutung von Tehom als "Naturphänomen" heraus und lehnt eine mythologische Interpretation in Analogie zum babylonischen Drachen Tiamat auch für Jes 55,10 ausdrücklich ab. Die Alternative "neutrales Naturphänomen oder mythische Macht" wird aber m.E. der Eigenart des altorientalischen Weltbildes nicht gerecht, in dem "empirisch-technische und spekulativ-mythische Aussagen und Vorstellungen nicht konsequent zu trennen sind" (KEEL, 1972a, 47). Vgl. Anm. 41.
- 44 Ps 104,6f; Ijob 7,12; 38,11. Zu einer personalen Interpretation neigt auch WAKEMAN, 87f.
- 45 Vgl. Nah 1,4.
- 46 Möglicherweise gehört aber auch der "Weg" (als Weg Jahwes) noch zur Meereskampftradition und ist wie in Hab 3,15 und Ps 77,20 als "a sign of dominion over the waves" zu verstehen (DAHOD, 233; vgl. VINCENT, 119).
- 47 Nach DE VAUX (361-364) liegt der traditionsgeschichtliche Ursprung der Durchzugsvorstellung im Jordanwunder Jos 3,13-17.

den Ort der äußersten Not und Verlassenheit⁴⁸ oder der endgültigen Vernichtung⁴⁹, er gerade wird zum Weg der Rettung. Das pluralische Passiv-Partizip von לָאָל "Erlöste" ist eine seltene Bildung, die hier wohl ihren ältesten Beleg hat und, abgesehen von Ps 107,20, nur noch in den späteren Teilen des Jesajabuches verwendet wird (35,9; 62,12).

4. Chaoskampf und Schilfmeerwunder

Seit der Wiederentdeckung der kanaanäischen Mythologie in den Texten von Ugarit sind die mythologischen Vorstellungen, die u.a. Jes 51,9f zugrundeliegen, besser verständlich geworden. Speziell in den Texten des Baal-Zyklus finden wir Baal, den Gewitter- und Fruchtbarkeitsgott⁵⁰, im siegreichen Kampf mit dem Meeresgott Jam und dem siebenköpfigen Ungeheuer Tannin, das er erschlägt (mhs wie Jes 51,9b)⁵¹. Auch Tehom ist vielleicht (im Plural) als "Urozean" belegt⁵².

Der Baalmythos ist kein Schöpfungsmythos im Sinn einer protologischen Kosmogonie (die ja im polytheistischen Kontext auch Theogonie sein müßte). Er spiegelt eher die "creatio continua" wider, die ständige Erhaltung und Erneuerung von Leben, Fruchtbarkeit und Ordnung. Baal selbst ist ja auch kein eigentlicher Schöpfer-, sondern ein Erhaltergott⁵³, im Unterschied z.B. zu

48 Ps 69,3.15; 130,1.

49 Ez 27,34.

50 Vgl. POPE in HAUSSIG, 253-269.

51 Lies לִישׁוֹן הַמָּוֶת (1 Q Jes^a). Vielleicht liegt aber auch eine kontaminierte Form von לִישׁוֹן und לִישׁוֹן vor, vgl. HAL, 329; SEELIGMANN, 169 Anm. 4; VINCENT, 116 Anm. 61.

52 UT 51:IV:20; dazu WAKEMAN, 90.

53 Gegen die grundsätzliche Trennung von Schöpfung und Kampf mit dem Meer, wie sie SCHMIDT (1966a, 49) für Ugarit und, ihm folgend, JEREMIAS (1965a, 92f) für den in Jes 51,9f repräsentierten Strang der Chaoskampftradition vertreten, erheben sich Bedenken. Zwar erlaubt der fragmentarische Überlieferungszustand der kanaanäischen Mythologie kaum eine Argumentation *ex silentio* (SCHMIDT gesteht das a.a.O. zu). Immerhin fällt auf, daß bisher kein kanaanäischer Schöpfungsmythos gefunden wurde. Es ist außerdem zu fragen, ob die ugaritische Mythologie nicht vielleicht auch Spuren einer geschichtlichen Entwicklung aufweist, etwa der Überlagerung einer älteren El-Religion durch den Baalismus. Schließlich ist die randscharfe Scheidung zwischen Weltschöpfung und Welterhaltung (um die letztere

Marduk, der im babylonischen Schöpfungsmythos aus dem im Kampf getöteten Meeresungeheuer erst Himmel und Erde formt ⁵⁴, und natürlich im Unterschied zu Jahwe.

In Israel, in dem es ja keine Funktionsverteilung unter verschiedenen Göttern geben ⁵⁵ und Jahwe deshalb auch verschiedene, heterogene mythologische Funktionen auf sich vereinigen kann, sind Chaoskampf und Schöpfung wohl von Anfang an ⁵⁶ verbunden worden, so weit die fragmentarischen und oft schwer datierbaren Belege ⁵⁷ überhaupt ein Urteil erlauben. Verschiedene Verwendungstypen des Motivs lassen sich unterscheiden: im hymnischen Gotteslob (z.B. Ps 104,7; Ijob 26,5-13), in Theophanieschilderungen ⁵⁸ (Nah 1,3f vgl. Hab 3,8; Ps 18,16; 77,17; 144,3.5) und in Klageliedern (Ps 74,13f; 89,9f). Die beiden letzten Verwendungen stehen in einem deutlichen Zusammenhang: die Theophanie ist, in ihrer Doppelfunktion von Gericht und Rettung, kraftvolle Wiederherstellung der von Jahwe anfänglich geschaffenen Ordnung. Das Klagelied erbittet von Jahwe eben dieses richtende und rettende Eingreifen in einer Situation, wo die heilsame Ordnung, z.B. durch Feindesnot, aus den Fugen zu gehen droht. Darum ist es keine willkürliche Allegorie, wenn politische Feinde als Chaos-Ungeheuer geschildert werden (Jes 30,7; Ez 29,3-5; 32,2-6). Gerade in dieser Ausgestaltung als Chaoskampf schlägt sich eine Hauptfunktion der Schöpfungsmythen bzw. ihrer Rezitation nieder: die Erhaltung der gefährdeten Weltordnung ⁵⁹.

scheint es im Baalmythos vorwiegend zu gehen) schwerlich möglich, bedenkt man die magisch-regenerative Funktion der Rezitation von Schöpfungsmythen.

54 Vgl. die Belege bei SCHMIDT, 1975a, 167; ders., 1966a, 46.

55 SCHMIDT, 1966a, 49.

56 Gegen SCHMIDT, a.a.O., JEREMIAS, a.a.O.

57 Ps 74,13-17 (hier ist nicht vom Exodus die Rede); Ps 89,10-13; 104,7. Auch die - freilich späteren - Texte in Ijob (38,8-11) belegen diese Verbindung.

58 Vgl. JEREMIAS, a.a.O., 90-97.

59 Zur Funktion von Schöpfungsmythen im alten Orient vgl. SCHMIDT, bes. 1-12; zum religionswissenschaftlichen Hintergrund ELIADE, 1966a, bes. 46-79; ders., 1954a, 453-462.

Daß der Verfasser von Jes 51,9f das rettende Handeln Jahwes an Zion mit dem Chaoskampf vergleicht, steht somit auf dem Hintergrund einer älteren, auch in Israel und vielleicht speziell in Jerusalem gegenwärtigen Tradition, die sich sowohl in der vorexilischen Heilsprophetie (Nah 1,3f; Hab 3,8) als auch im Volksklagelied (Ps 74,13f; 89,9f) niedergeschlagen hatte und vermutlich besonders in den Klagefeiern für das zerstörte Jerusalem nach 586 aufgegriffen wurde (z.B. Ps 74) ⁶⁰.

Das Neue und Eigenständige in Jes 51,9f scheint jedoch darin zu liegen, daß dieser Text den Chaoskampf mit dem Schilfmeerwunder in Verbindung bringt. Die Möglichkeit zu einer solchen Kombination liegt in dem Element "Meer", das in beiden Zusammenhängen eine Rolle spielt.

Schon in der ältesten literarischen Exodusüberlieferung, d.h. im Mirjamlied Ex 15,21 ⁶¹ sowie innerhalb der vorjahwistischen Jahwekriegsgeschichte ⁶², die die älteste Schicht von Ex 14 ausmacht, in Ex 14,9a.27 kommt das Meer vor: als geographischer Ort des Ereignisses (14,9 "am Meer") sowie als Ort der Vernichtung der Ägypter durch Jahwe ("im Meer" 14,27; 15,21). Wahrscheinlich ist das Meer von Anfang an konstitutives Element auch der vorliterarischen Exodusüberlieferung. Jahwe aber steht nicht im Kampf mit dem Meer, sondern mit Ägypten (V.24*.25a). Ein Bezug zum Meereskampfmotiv ist auf dieser Ebene nicht vorhanden.

Die jahwistische Exoduserzählung ⁶³ verdeutlicht das Geschehen in Ex 14,21a "Jahwe ließ das Meer durch einen starken Ostwind die ganze Nacht zurückgehen und legte das Meer trocken"; in V.27 kehrt das Meer an seinen Ort zurück, die Ägypter aber fliehen ihm entgegen und kommen so um. Die neuen Elemente der Erzählung machen den Vorgang anschaulicher, lassen aber ebenfalls

60 Zur Datierung von Ps 74 vgl. KRAUS, 515.

61 Vgl. dazu WEIMAR-ZENGER, 71-87.

62 Text und Analyse dieser Vorlage des Jahwisten a.a.O., 22-100.

63 Für die literarkritische Analyse von Ex 14 beziehe ich mich auf P. WEIMAR, der mir dankenswerterweise in seine Vorarbeiten für einen mit E. ZENGER geplanten Exoduskommentar Einblick gewährte.

keine Anspielung auf einen Kampf Jahwes mit dem Meer erkennen. Das "zurückgehen lassen" des Meeres (לָחַץ hi) in 14,21 hat keinerlei kämpferischen Beiklang, und auch das parallele "zum Trockenen machen" (שׁוּם לַחֲרֹבָה) vermeidet wohl nicht zufällig das Verbum חָרַב hi, das denselben Vorgang im Theophaniekontext bezeichnet (Nah 1,4; vgl. Jer 51,36) und stets ⁶⁴ einen gewaltsamen Beiklang hat.

In der vorpriesterlichen erzählenden Exodustradition ist das Meer also Ort und Werkzeug des Handelns Jahwes, nicht aber sein Gegenüber und Gegner. Das gilt selbst für Ex 15,1-18, möglicherweise einen (und dann den einzigen ⁶⁵) Beleg für eine vorexilische poetische Schilfmeertradition (abgesehen von Ex 15,21) ⁶⁶. Die Darstellung des Schilfmeerwunders in Ex 15,8ff wäre dann nicht mehr als eine poetische Ausgestaltung der Ost-Wind-Version von J: Jahwes Handeln mit Hilfe von Wind und Meer wird dichterisch in das Bild vom "Schnauben deiner Nase" umgesetzt (רוּחַ אִפִּיר V.8, vgl. V.10). Über den - fast gleichlautenden - Ausdruck "Schnauben deines Zornes" (רוּחַ אִפֶּךָ Ps 18,16) besteht zwar eine lockere Beziehung zum Meereskampfmotiv (Ps 18 im Rahmen der Theophanie zur Rettung des Königs), aber diese Anspielung bleibt isoliert und dient allenfalls dazu, das verfügbare Unterworfenensein des Wassers hervorzuheben. Das Meer trägt in Ex 15 keinerlei personhafte Züge ⁶⁷. Vor allem scheint das Wunderhafte des Vorgangs betont: "das Fließende" (נִזְלִים) "steht wie ein Damm" (נָדָה) ⁶⁸, und "die Fluten gerinnen" (קָפָא, niemals im

64 Außer an den beiden genannten Stellen und Jes 51,10 noch 2 Kön 19,24; Jes 37,25; 50,2.

65 Vgl. LAUHA, 1963a, 35f. Anders zuletzt NORIN.

66 Die Datierung von Ex 15 gehört zu den umstrittensten Fragen der Pentateuchforschung und muß hier offen bleiben. Literatur s. FOHRER, 1964a, 115 Anm. 10; CHILDS, 1974a, 240.

67 Vgl. CROSS-FRIEDMANN (239): "The sea is never personified and is the 'passive' tool of Yahweh responding to his bidding".

68 Das Vorkommen dieses Wortes (sonst nur noch Jos 3,14.16; Ps 138,13) schafft traditionsgeschichtliche Probleme. Keinesfalls kann es als literarische Anspielung auf die P-Version in Ex 14 verstanden werden, wo stattdessen von einer "Mauer zur Rechten und zur Linken" die Rede ist (v.22). Zudem fehlt ja in Ex 15 die Vorstellung vom Durchzug durch das Schilfmeer (DE VAUX, 361; CHILDS, 245; anders LOHFINK, 1966a, 123f). Sachlich ist es eigentlich fehl am Platze, weil nicht, wie in Jos 3, die Aufstauung eines fließenden Gewässers geschildert wird. DE VAUX (363f) meint, daß die Ex 15 zugrundeliegende Überlieferung von der Tradition vom Jordandurchzug, auf den sie selbst in V.16 anspiele, beeinflusst sei.

Meereskampf gebraucht). Die zerstörerische, todbringende Gewalt des Meeres, die in "gewaltigen Wassern" ⁶⁹ anklingt und anderswo Jahwe als Gegner gegenüber treten kann (vgl. Ps 93,4), wendet sich hier in Jahwes Dienst gegen seine Feinde. Jahwe kämpft am Schilfmeer mit Hilfe des Meeres und nicht, wie in Jes 51,9f, gegen das Meer zur Rettung seines Volkes. Jedenfalls kann Ex 15 schwerlich als frühestes Zeugnis der Verbindung von Exodus- und Meereskampfmotiven herangezogen werden ⁷⁰!

5. Die Motivverknüpfung in 51,9f

Wenn Jes 51,9f der älteste Text ist, der Chaoskampf und Schilfmeerwunder ausdrücklich miteinander verbindet, wie ist dann dieser Vorgang zu interpretieren und welche Funktion hat er?

Auffallend ist zunächst das Ausfallen der Ägypter. Nicht die konkreten Feinde sind das eigentlich Bedrohliche in dieser Schilderung, sondern das Meer. Jahwes Eingreifen besteht nicht in der Vernichtung des Pharao, sondern in der Zerschlagung und Austrocknung des Urmeeres. Die Rettung geschieht nicht aus der Hand der Ägypter, sondern aus der Gewalt des Meeresdrachens. Die alte Schilfmeertradition wird also nicht nur mythisch überhöht, sondern auch umgestaltet, indem das Meer vom Instrument Jahwes zu seinem Gegner wird. Daß dabei die Vorstellung vom Pharao als Tannin Pate gestanden hat (Ez 29,3-5), ist vom Duktus der Bilder her unwahrscheinlich, wie oben gezeigt, aber nicht ganz auszuschließen. Einen semantischen Ansatzpunkt bot ohne Zweifel die von der alten Tradition her vorgegebene Trockenlegung des Meeres in Ex 14,21. Indem der Verfasser dieses überlieferte Element als das scheltende (ῥα), kämpferische Austrocknen des Urmeeres interpretiert, kann er das Chaosmotiv in den Schilfmeerkontext einführen, muß aber die konkreten Feinde, die Ägypter, konsequenterweise eliminieren, da ihre Vernichtung im Meer in die Logik des neuen Bildes nicht mehr gut hineinpaßt.

Zugleich verschwimmt das konkrete historische Profil der Exodusüberlieferung, sie geht in die zeitlose Allgemeingültigkeit des Mythos über, die sich ja

⁶⁹ Vgl. MAY.

⁷⁰ Anders urteilt DE VAUX (364, ohne nähere Begründung), und, ihm folgend, nimmt auch VINCENT an, daß Chaoskampfmythos und Durchzug durch das Meer (bzw. den Jordan) schon vorexilisch miteinander kombiniert waren (120ff).

auch in der zeitlichen Indifferenz der Partizipien von V.9b.10 ausdrückt. Jahwe ist jemand, der so handelt, wie hier beschrieben, in der fernen Urzeit wie jetzt in der Gegenwart, in die hinein die Imperative von V.9a gesprochen sind. Sein früheres Handeln gewinnt, indem es in die mythische, d.h. geschichtstranszendente und weltbegründende Vorzeit verlegt wird, exemplarischen Charakter. Der Exodus streift damit die Kontingenz des einmal Geschehenen ab und wird zu einer Grundstruktur von Geschichte überhaupt. Er ist der bloßen Vergangenheit entrissen und kann jederzeit zur aktuellen Wirklichkeit werden.

An die Vorstellung vom Austrocknen der Flut schließt sich gut die von der Wegbahnung im Meer an. Sie stammt aus 43,16 (vgl. 43,2), ist aber im Sinn der Mythisierung gesteigert: zum Weg der Erlösten werden die "Tiefen des Meeres", sonst exemplarischer Ort des Todes. Der Verfasser nimmt ein Motiv des Klageliedes des Einzelnen auf, das seinerseits oft mit dem Chaoskampf verbunden ist, das Versinken in der Wassertiefe bzw. die Rettung daraus (Ps 69,3.15; 130,1; vgl. Ps 18,5.16f; 40,3; Jon 2).

Der Verfasser erwartet also ein Eingreifen Jahwes, das dem früheren Exodus darin gleicht, daß es das Volk in der Todesnot rettet und ihm einen Weg eröffnet. Was ist aber das Ziel dieses neuen Weges? Ausdrücklich wird das nicht sogleich gesagt, aber die Fortsetzung in 51,17.19 und 52,1f lenkt den Blick auf den Zion. Die Stadt soll sich schmücken und vorbereiten, und zwar, wie 52,8 schließlich verrät, auf die Ankunft Jahwes. Wie wir aus 40,10 wissen, kehrt Jahwe aber nicht allein nach Jerusalem zurück, sondern bringt (als "Beute") die jüdische Diaspora aus allen Ländern mit. Das sind die "Erlösten", von deren Heimkehr auch 43,5b-7 und 49,9b-12 handeln. Ihr Ziel, das Ziel des neuen Exodus unter Jahwes Führung, ist der Zion. Jerusalem ist ausdrücklich als "Heilige Stadt" qualifiziert. Diese Heiligkeit wird allerdings erst durch Jahwes aktuelles Handeln wieder zur Geltung gebracht, indem er dort Wohnung nimmt und sie vor weiterer Entweihung und Unreinheit bewahrt.

Diese eigentümliche Ausprägung der Exodustradition erinnert wiederum an Ex 15, wo der Auszug vom Schilfmeer in V.13.17 auch geradewegs zum Zion führt. Möglicherweise nimmt der Verfasser von Jes 51f* eine Jerusalemer Exodustradition auf. Auch die älteren Belege des Chaoskampfmotivs (Ps 74; 89) scheinen nach Jerusalem zu gehören. Diese traditionsgeschichtlichen Beziehungen legen die Vermutung nahe, daß der Verfasser in Jerusalemer Kreisen

anzusiedeln ist.

Aus welcher Bedrohung werden die "Erlösten" gerettet? Ist überhaupt an eine konkrete Bedrohung gedacht? Die generalisierende Tendenz der mythologischen Bilder, die oben beschrieben wurde, läßt auch nach dieser Seite das Profil des Textes verschwimmen, so daß über Vermutungen kaum hinauszukommen ist. Daß mit der Vernichtung der mythologischen Ungeheuer auf fremde Völker angespielt sein könnte, paßt schlecht in den größeren Zusammenhang von 52,10. Jahwes Arm, so heißt es dort, hat sich vor den Völkern enthüllt, sie sehen seine Rettungstat. An eine Vernichtung der Völker scheint dabei gerade nicht gedacht.

Der motivisch verwandte Text 43,16-21 bringt den "Weg im Meer" in Zusammenhang mit dem "Weg in der Wüste", also mit den Hindernissen und Gefahren auf dem Rückweg der Exulanten in ihre Heimat. Von den Gefahren und Beschwerden der Heimkehr aus der Diaspora (und ihrer Bewältigung durch Jahwe) handelt auch 49,9b-11, freilich in der ganz anderen Bildersprache von Hirt und Herde. Es ist nicht auszuschließen, daß 51,9f ebenfalls die Gefahren der Rückkehr mit im Auge hat, wenn es den Arm Jahwes zum Eingreifen auffordert. Aber dieser Text mit seinen starken Bildern ist wohl noch grundsätzlicher zu verstehen. So wie auf der Bildebene in der Rettung aus der Tiefe des Meeres das gesamte Exodusgeschehen (incl. Ägypter) wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt ist, so wird auf der Gegenwartsebene mit "Drachen" und "Meerestiefe" auf die bedrohliche Situation der Diaspora, aber auch Jerusalems schlechthin angespielt sein. Das "neue Schilfmeerwunder", das 51,9f vor Augen hat, ist die rettende Sammlung der in der Diaspora verstreuten Juden am Zion, die zugleich zur Heilswende für Jerusalem wird.

6. Oberlegungen zur Gattungskritik

Sowohl der Weckruf als auch das Chaoskampfmotiv hatten uns auf das Klagelied als einen häufigen Verwendungskontext verwiesen, speziell auf das Volksklagelied (Ps 44; 74; 89). Dennoch erscheint es als voreilig, auch 51,9f einfach als ein solches Volksklagelied zu identifizieren⁷¹. Zwei

⁷¹ So z.B. SCHMIDT, 1966a, 48; VINCENT, 123; modifiziert auch WESTERMANN, 1966a, 194. BEGRICH (1938a, 166ff) ordnet 51,9-16 als "Klagelied des Propheten mit folgendem Erhörsorakel" ein.

Oberlegungen geben dabei zur Vorsicht Anlaß: die beiden Motive können auch in ganz anderem Kontext verwandt werden, der Weckruf zur bloßen Ermunterung⁷², das Chaoskampfmotiv im Hymnus⁷³. Außerdem ist in 51,9f die Gattungsbestimmung "Klagelied" nur unter Absehen vom literarischen Kontext - und das heißt von der vorliegenden Funktion des Textes - möglich⁷⁴.

Sieht man den Zusammenhang der dreigliedrigen Einheit 51,9f / 51,17.19 / 52,1f, so zeigt sich deutlich der Funktionswechsel auch der "Klage"-Elemente in 51,9f. Die anderen einleitenden Imperative der zweiten und dritten Strophe dürfen mit Sicherheit nicht als Klage verstanden werden, und damit wird diese Gattung auch für 51,9f schwierig. Als Kette von Beschwörungs-⁷⁵ oder Ermunterungsaufrufen setzen die Imperative vielmehr ein Geschehen in Gang, dessen Abschluß in 52,9f unmittelbar bevorsteht: die Rückkehr Jahwes zum Zion. Die sich steigernde Dynamik der Imperative spiegelt dabei die drängende Nähe des bevorstehenden Ereignisses wider.

Das dreiteilige, durch aufeinander bezogene Imperative gegliederte Gedicht⁷⁶ läßt sich keiner vorgegebenen Gattung zuordnen, sondern ist offenbar strukturell eine originäre Neuschöpfung seines Verfassers. Am nächsten steht ihm formal die Einheit 40,1f.3-5.9f. Auch dort finden wir drei Strophen, die jeweils durch Imperative eröffnet werden. Die Außenstrophen sind ebenfalls formal enger aufeinander bezogen. Inhaltlich schließlich sind beide Einheiten auf dasselbe Schlußbild hin ausgerichtet, Jahwes Heimkehr zum Zion. Der Unterschied besteht u.a. darin, daß im Prolog die Klimax innerhalb des Gedichtes ihren Höhepunkt erreicht (40,10), in Kap. 51f* dagegen außerhalb, im

72 Z.B. Ri 5,12; Sach 13,7; Ps 57,9; 29,3.

73 Z.B. Ps 104,7.

74 Dies gilt auch unabhängig von der obigen literarkritischen Analyse. WESTERMANN (1966a, 194-200) hebt 51,9 als unverändertes Zitat einer Volksklage heraus und findet in V.17b-20 die Fortsetzung der Klage, ordnet diese Elemente aber mit V.12-16 und V.21 (Umschreibung von Heilsorakeln) zu einer Gesamtkomposition zusammen, die er als "gestillte Klage" bezeichnet. Auch hier findet also ein Funktionswechsel der Gattungen statt.

75 Vgl. NIELSEN, 203.

76 WESTERMANN (1964a, 153) beschreibt mit dieser Formel 46,1-12* und hält diese Gestaltung für "besonders charakteristisch für Dtjes". In 46,1-13 haben die Imperative als Aufmerksamkeitsrufe aber eine ganz andere Funktion.

folgenden "Epilog" 52,7-10. Beide Texte stehen an einem ausgezeichneten Platz: sie markieren Anfang und Schluß der Komposition Kap. 40-52 ⁷⁷.

⁷⁷ S.u.S. 162.

5. ANALYSE VON JES 52,7-12

1. Literarkritik

1.1 Abgrenzung der Untersuchungseinheit

1.11 Anfang der Untersuchungseinheit

Schon eine flüchtige Lektüre von Jes 52 führt zu dem Eindruck, daß mit 52,7 ein neuer Textabschnitt beginnt. Für den Leser jedenfalls, der von den Prosatexten der beiden Gottesreden in V.3-6 herkommt, ist nach deren Abschluß mit einer Erkenntnisformel die Zäsur durch den Wechsel zur gebundenen Rede und zur Anrede an Zion (V.8), in der Jahwe in der 3. Person vorkommt, unabweisbar.

Zu bedenken ist allerdings, daß nach der vorherrschenden Ansicht der Kommentatoren in den V.3.4-6 zwei dem Kontext gegenüber spätere Erweiterungen vorliegen¹. Das könnte bedeuten, daß diese Einfügungen einen vorhandenen Textzusammenhang unterbrechen und damit der jetzige Neueinsatz in V.7 erst sekundär entstanden ist. Gehört also 52,7-12 ursprünglich zu einer übergreifenden Einheit, nämlich zu jener, die in 51,9 beginnt und durch die pointierten Imperativsätze in 51,9.17 und 52,1 strukturiert wird?

Das Ergebnis der literarkritischen Durchsicht von 51,9-52,2 im vorigen Kapitel macht eine solche Annahme unwahrscheinlich. Auszuscheiden waren im Einzelnen: 51,11.12-16.18.20(?) -23. Als ursprünglicher Text blieben drei Strophen zu je fünf Stichen (mit in der Regel 3+2 Hebungen): 51,9-11.17+19(?); 52,1-2. In diese Einheit läßt sich 52,7ff weder als Teil der dritten Strophe V.1f noch als eigene vierte Strophe einordnen. Damit kann davon ausgegangen werden, daß mit 52,7 eine neue Einheit beginnt.

1 S.o.S. 97.

2 ELLIGER (1933a, 164) urteilt: "Die inhaltliche Einheit und Abgeschlossenheit gegenüber dem Vorhergehenden ist stark genug, daß sie diese Annahme unterstützt".

1.12 Ende der Untersuchungseinheit

Die fortlaufende Lektüre stößt von 52,7 ab auf Zäsuren hinter V.8 und V.10, markiert durch den Wechsel der jeweiligen Angeredeten. Das Gewicht dieser Einschnitte wird verschieden beurteilt und ist im folgenden Abschnitt zu diskutieren. Als Ende der Untersuchungseinheit empfiehlt sich aber erst der Neueinsatz in 52,13, weil dort das formal sicher eigenständige, oft auch für kompositorisch sekundär gehaltene "4. Ebed-Jahwe-Lied" beginnt ³.

1.2 Einheitlichkeit der Untersuchungseinheit

1.21 52,7f

Der Text läßt sich vorläufig in vier Abschnitte gliedern, die sich, wie oben gesagt, durch den Wechsel der Anrede voneinander abheben: in V.7 zunächst (in der Gestalt einer rhetorischen Frage) ein Freudenruf über das Erscheinen eines Boten, dessen Botschaft in einer Reihe von Partizipien anschließend inhaltlich qualifiziert und zuletzt, mit Zion als Adressaten, zitiert wird: "Dein Gott herrscht als König". Die zweite Szene (V.8) beschreibt das Verhalten der Wächter Zions (Interjektion ⁴, zwei Verbalsätze und begründender ʾנ-Satz). Den dritten Abschnitt (V.9f) eröffnen imperativische Lobaufforderungen an Jerusalems Trümmer, gefolgt von vier Begründungssätzen: durch ʾנ eingeleitet zwei kürzere und zwei längere Verbalsätze, deren Subjekt, bis auf den abschließenden, Jahwe ist. Auch der vierte Abschnitt (V.11f) wird von einer Reihe von Imperativen eingeleitet, die sich nun aber offenbar an in Babel befindliche Exulanten wenden und sie zum Auszug auffordern. Zwei abschließende Satzpaare beschreiben die Modalitäten dieses Auszugs.

In der genaueren Analyse erweist sich die Zäsur zwischen den ersten beiden der genannten Abschnitte als nur scheinbarer Einschnitt. Zunächst einmal konstituiert das Vorkommen Zions in der dritten Person (V.7bα) keine Spannung, da es auch in V.8b so auftaucht und doch dort zweifellos dasselbe Zion

3 Z.B. ELLIGER, a.a.O., 266.

4 S.O.S. 43 Anm. 61.

gleichzeitig angeredet ist ("deine Wächter" V.8a). Formal erscheint V.7-8 als eine konzentrisch gegliederte Einheit. Den äußeren Rahmen bilden der einleitende Fragesatz vom Kommen des Boten einerseits und der abschließende יכ-Satz von der Heimkehr Jahwes andererseits. Beide Male ist von einem sichtbaren Bewegungsvorgang die Rede. Als innerer Rahmen sind darin je drei Kurzglieder eingeschlossen, die im Unterschied zum äußeren Rahmen Hörbares beschreiben: die Kunde des Boten in der Dreierreihe der verbal konstruierten Partizipien von V.7aß und, gewissermaßen als Antwort, den Jubel der Wächter in der drei Kurzsätzen von V.8a. Im Zentrum steht, als wörtliche Rede an Zion herausgehoben durch eine partizipial angeschlossene Redeeinleitung, die Freudenbotschaft selber, Gottes Königsherrschaft. Die gleiche Wortzahl der sich entsprechenden Glieder und ihr vermutliches Metrum spiegeln im übrigen genau den konzentrischen Aufbau, ausgenommen die Hervorhebung des letzten Halbstichos durch ein zusätzliches Wort, die sich als Achtergewicht erklären läßt.

1.22 52,9f

Die folgenden Verse stehen, gattungsmäßig betrachtet, als geschlossener imperativischer Hymnus für sich. Adressat ist auch nicht mehr, wie vorher, Zion, sondern sind, mit einer leichten Verschiebung, "Jerusalems Trümmer". Literarkritisch verwertbare Spannungen zu V.7f lassen sich aber nicht ausmachen. Im Gegenteil, Formulierungen aus dem vorhergehenden werden wieder aufgenommen: Das יחדו רנן aus V.8a in V.9a; die ישועה aus V.7a in V.10b. Vergleichbar ist auch das Stichwort "sehen" jeweils am Schluß. Es besteht also kein Anlaß, V.7f und V.9f nicht als für von Anfang an zueinander gehörig zu halten. Die Verschiebung in der Anrede erklärt sich einfach durch den Formzwang des Hymnus, der einen Pluralimperativ verlangt. Inhaltlich leistet V.9f eine verallgemeinernde Ablösung des Geschehens von der in V.7f geschilderten konkreten Situation - die Rückkehr Jahwes wird als Erlösung und "Tröstung" interpretiert - und damit die Überleitung zur abschließenden Ausweitung auf "alle Enden der Erde" (V.10b).

1.23 52,11f

Zwar beginnt dieser letzte Abschnitt, ähnlich wie V.9f, mit Imperativen - Aufforderungen zum Auszug -, aber diese richten sich natürlich nicht

an Jerusalems Trümmer noch überhaupt an irgendjemand aus dem in V.7-10 eingeführten Szenarium. Auch pronominale Rückbezüge ("von dort", "aus ihrer Mitte") beziehen sich gerade nicht auf den vom vorhergehenden Text erstellten Lokalrahmen (Jerusalem), denn wie die Erwähnung der "Geräte Jahwes" sowie die Anspielung auf den Exodus aus Ägypten nahelegen, soll zum Verlassen eines Exilorts aufgefordert werden. Der aber wird nicht mit Namen genannt. Die Pronomina hängen beziehungslos in der Luft.

Kann diese Hauptspannung von V.11f zu seinem Vortext behoben werden, in dem man mit älteren Kommentaren ⁵ einen Textausfall vor V.11 annimmt, der die fehlenden Bezugsnomina verschwinden ließ? Ganz abgesehen davon, daß ein solches Vorgehen methodisch problematisch ist - die grundlegenden inhaltlichen Spannungen werden damit keineswegs ausgeräumt. Es geht in V.7-10 um die Rettung (ישועה) und das Heil (שלום) Jerusalems, und diese ereignen sich in der Rückkehr, im Kommen Jahwes dorthin. In V.11f dagegen wird den Exulanten sichere Rückkehr zugesagt, weil Jahwe mit ihnen zieht. Selbst wenn beide Vorstellungen, Rückkehr Jahwes und Heimkehr der Gola, sich auf dasselbe Ereignis beziehen könnten, so bleibt es doch literarisch gesehen bedenklich, daß die in V.8b schon zum Ziel gelangte Bewegung in V.11f erst an ihrem Ausgangspunkt steht ⁶. Dazu kommt die schon oben gemachte Beobachtung, daß V.10b stilistisch wie eine typische Endverbreitung klingt.

Andererseits besteht eine deutliche formale Verwandtschaft mit den Imperativsätzen in 51,9.17 und besonders 52,1 ⁷: Epizeuxis des ersten Imperativs mit einem weiteren Imperativ im dritten Halbstichos und Weiterführung mit כִּי לֹא. Freilich ist der Textumfang geringer als in den Imperativstrophen des Gedichts 51,9-52,2*. Statt fünf Stichen wie dort finden sich hier nur vier. Die formale Ähnlichkeit spricht für eine bewußte Nachahmung.

5 DUHM, 392; MARTI, 344.

6 Daran scheitert auch der Harmonisierungsvorschlag ELLIGERS (a.a.O., 264), der in V.9-12 einen zweistrophigen Ruf der Wächter aus V.8 sieht. Diese sähen, "mit besonderem Blick begabt", sowohl den Zug des heimkehrenden Jahwe als auch die Exulanten in Babel und forderten sie auf, sich der Prozession anzuschließen. In V.8 wird aber schon die reale Ankunft am Zion geschaut und bejubelt; in dieser Situation hat ein Aufbruchsruf keinen Platz.

7 Darauf macht BALTZER (20) aufmerksam.

Unser Text 52,11f gehört der genannten Spannungen wegen nicht zu V.7-10. Wie ist aber dann seine literarkritische Qualität näher zu bestimmen? Ihn als nachträgliche Erweiterung von V.7-10 zu deuten, verbieten die isolierten Pronomina, für die es dort keine Anknüpfungsmöglichkeit gibt. Ihn für ein aus einem anderen Kontext hierin verschlagenes Fragment zu halten, macht die formale Anknüpfung an 52,1f unwahrscheinlich.

Es bleibt also nichts anderes, als mit einem von Anfang an selbständigen, isolierten Wort zu rechnen, dessen jetzt leerlaufende Pronomina dann allerdings, mangels literarischer Bezugspunkte, von einem außerliterarischen, textpragmatischen Kontext her ihre Eindeutigkeit erhalten haben müßten. Im Vorgriff auf die an späterer Stelle vertretene Redaktionshypothese⁸ sei hier ein Lösungsvorschlag gemacht, der die beobachteten Charakteristika des Textes erklärt, aber dennoch nicht mehr als eine Vermutung sein kann: Wenn Jes 40-52,10 als eine erste Jerusalemer Redaktion von Jes 40-48 ein "Trostbuch für Zion" mit der Ankündigung der Heimführung der Diaspora darstellt, so könnte 52,11f als nachträgliches Postskriptum die sekundäre Verwendung dieses Trostbuchs als Aufforderung und Ermutigung zu dieser Heimkehr markieren, etwa in der Gestalt eines Sendschreibens an die Diaspora. Damit wäre die Unbestimmtheit des "von dort" (V.11) als bewußt offene Formulierung gedeutet, welche die jeweilige Adressatengruppe auf sich beziehen sollte⁹. Als Begründung ist diesem Appell ein ganz singulärer Gedanke beigefügt: der befohlene Auszug werde den Exodus aus Ägypten noch an Großartigkeit übertreffen, indem er nicht in Eile vor sich gehen und Jahwe die Vor- und die Nachhut des Zuges bilden werde. Die Vorstellung vom eiligen Auszug aus Ägypten scheint (des Stichwortes יְיוּצֵא wegen) von Dtn 16,3 (vgl. Ex 12,11) abhängig.

8 S.u.S. 165.

9 Eine ähnliche Hypothese vertritt SPYKERBOER. Nach S. ist Jes 40-55 ein wahrscheinlich im Exil vor dem Fall Babels entstandenes, aber als Trost für Jerusalem bestimmtes (und vermutlich als Brief dorthin geschicktes) Werk (vgl. 188); 52,11f ist (wie 48,20f) ein späterer Zusatz, nach dem Fall Babels und dem Kyrosedikt verfaßt, um die Exulanten zur Rückkehr aufzufordern (vgl. 176).

2. Zur semantischen Analyse

Der eröffnende Freudenruf in V.7 gebraucht das seltene ¹⁰ Verbum נאה pal "schön sein". Natürlich wird im Kontext damit keine Aussage über die Schönheit eines einzelnen Körperteils gemacht, sondern das Kommen und die Botschaft des Boten funktional als willkommen und angenehm qualifiziert ¹¹. Ebenfalls singular, jedenfalls in Jes 40-55, ist die Verwendung von שלום als Inhalt der Verkündigung ¹². Sie erklärt sich einerseits, wie überhaupt die Verwendung des Bildes von den "Füßen des Freudenboten auf den Bergen, der שלום verkündet", durch die leicht abgewandelte Übernahme eines bekannten Heilswortes für Juda, das in Nah 2,1 überliefert ist ¹³. Andererseits setzt die Verwendung von שלום auch einen bemerkenswerten semantischen Akzent. Wie WESTERMANN ¹⁴ feststellt, kann "šālōm nicht ein Heilsereignis, sondern nur ein Heil s e i n bezeichnen". Dazu paßt auch die Parallele טוב (ebenfalls singular), und daß ישועה keineswegs einen Vorgang bezeichnen muß, sondern durchaus auf einen Zustand abheben kann, zeigen 49,6.8 (par. רצון); 51,6.8. Auffällig ist die Abfolge der Verben in V.7a. Im Regelfall wird nämlich, jedenfalls in Kap. 40-48, שמע hi "hören lassen" mit der Parallele נגד hi "verkünden" kombiniert ¹⁵. Dieses Wortpaar gehört durch die Häufigkeit seines Vorkommens geradezu zu den Charakteristika "deuterojesajani-scher" Sprache. Daß es hier, obwohl durchaus naheliegend, nicht verwendet wird, läßt sich kaum durch eine beabsichtigte Wiederholung des vorgegebenen Partizipienpaares מְבַשֵּׂר / מְשַׁמֵּעַ erklären (die oben herausgearbeitete Struktur faßt die Partizipien gerade nicht paarweise zusammen). Dieser abweichende Sprachgebrauch gehört in eine Reihe ähnlicher Beobachtungen, die im Hinblick auf eine Redaktionskritik von Jes 40-55 auszuwerten sind ¹⁶.

10 Nur noch Ps 93,5; Hld 1,10.

11 Vgl. WESTERMANN, 1966a, 202.

12 41,3: Kyros zieht "unversehrt" einher. 48,18 ist sekundär.

13 Zur Originalität von Nah 2,1 vgl. FOHRER, 1974a, 26. Zur Abhängigkeit von Jes 52,7 davon BONNARD, 259. Die Vorstellung "schnelles Kommen über die Berge" findet sich auch in Hld 2,8.

14 1966a, 263 (zu Jes 57,19).

15 41,22.26; 42,9.12; 44,8; 45,21; 48,3.5.6.20. Vgl. 40,21 (andere Wurzeln). Ausnahmen sind 42,2 (1.EJL); 52,7.

16 S.u.S. 165f.

Wörtlich zitierter Inhalt der Botschaft von V.7 ist der Königsruf מלך אלהיך. Die in den letzten 65 Jahren ¹⁷ in der Forschung über das Königtum Jahwes geführte Diskussion auch nur im Überblick darzustellen und auszuwerten, ist hier nicht möglich ¹⁸. Darum soll nur nach der Bedeutung des Satzes im engeren Kontext 52,7-10 und im weiteren Kontext Jes 40-55 gefragt werden.

Das Grundproblem für das richtige Verständnis liegt in der semantischen Doppeldeutigkeit des Verbums מלך: "König sein" oder "König werden". Der engere Kontext legt hier eine ingressive Interpretation nahe: Jahwes Heimkehr zum Zion wird geschildert (V.8b₂). Dieser Vorgang begründet einen neuen Zustand Jerusalems, der sich in V.7a als שלום טוב und ישועה ankündigt. Dieses neue Heil- und Gerettetsein kulminiert in einem neuen Gottesverhältnis Zions: sein Gott ist jetzt, von nun an, sein König ¹⁹. So interpretiert, verbinden sich Kommen und Herrschaft Jahwes ganz wie in 40,10. Beide Male wird der Einzug Jahwes als Herrscher geschildert. Sein Königtum ist das zentrale Element der jetzt anbrechenden neuen Heilszeit. Allenfalls in diesem eingeschränkten Sinn ist es berechtigt, 52,7b₂ als "Inthronisationsproklamation" ²⁰ zu bezeichnen.

Dieser Königsruf tritt so verstanden zweifellos in eine gewisse Spannung ²¹ zum sonstigen Gebrauch des Königstitels für Jahwe in Jes 40-55. Dort wird er nämlich innerhalb von Einleitungs- (41,21; 44,6) bzw. Ausleitungselementen (43,15) von Jahwreden gebraucht, und zwar als ein Prädikat unter anderen (Schöpfer, Heiliger, Erlöser). Das Königsattribut gehört als ein Element unter anderen zum theologischen Hintergrund, Gottes Herrschaft ist Basis der Argumentation, nicht aber eigentlicher Inhalt der Botschaft. 52,7 (und auch

17 Seit VOLZ, Das Neujahrsfest Jahwes, 1912.

18 Eine Zusammenstellung ausgewählter Literatur und eine knappe Darstellung der verschiedenen Positionen bietet SOGGIN, THAT I, 914-918.

19 Vgl. BALTZER (69): "Auf Grund der Paralleelformulierungen, vgl. auch Ps 47, dürfte eher vom Neuantritt der Königsherrschaft Jahwes hier die Rede sein, als von seinem bestehenden Königtum (Ps 93,96-99)".

20 KRAUS, 203. Die syntaktische Struktur malak-x entspricht der der Königsproklamation 2 Sam 15,10; 2 Kön 9,13.

21 Darum ist nicht ratsam, die Bedeutung der Königsproklamation in 52,7 von diesen nominalen Königaussagen her zu bestimmen (gegen BALTZER, 69-71).

40,10) dynamisieren die Vorstellung (Verbum statt Nomina) und beziehen sie in prägnanter Weise in das Geschehen der Erlösung Zions ein.

Dem Rufen des Boten in V.7 entspricht als Antwort der Jubel der Wächter Jerusalems. Die Bedeutung der צפיקם (nur hier in Kap. 40-55) ist wohl rein szenisch zu verstehen²². Ihr Jubel zeigt an, daß der Zug Jahwes in ihre Sichtweite, ja in ihre unmittelbare Nähe gekommen ist (עין בעין bezeichnet wie in Num 14,14 das direkte, unvermittelte Sehen). Die Konstruktion ב ראה betont dabei zugleich die Intensität und die affektive Qualität dieses Sehens²³.

Konsequent im Zuge einer schrittweisen räumlichen Annäherung (Bote auf den Bergen, Wächter auf den Mauern) richtet sich der Aufruf zum Jubel (רנן / רצח wie in 44,23; 39,13; 54,1; 55,12) nun an die personifizierten Trümmer Jerusalems selbst. Die Begründung bzw. Ausführung (corpus hymni) erinnert an 44,23 und 49,13, kombiniert die Elemente allerdings so, daß wieder derselbe auffallende Parallelismus zwischen "Volk" und "Jerusalem" entsteht wie in 40,1. Die Fortsetzung in V.10 interpretiert dieses Geschehen²⁴ als Enthüllung von Jahwes heiligem Arm (שׁוֹרֵץ vertritt, wie auch sonst sehr oft, das Adjektiv), also als Machterweis, und zwar vor allen Völkern bzw. allen Enden der Erde.

3. Überlegungen zur Gattungskritik

Für die Struktur von 52,7-8 läßt sich keine Parallele ausmachen; auch dieser Text scheint eher individuell gestaltet als durch ein Gattungsschema geprägt. Nur der eigentümliche Einsatz "Wie schön sind ..." kann einen Ansatzpunkt für gattungskritische Einordnungsversuche abgeben. Zwei verschie-

22 Anders als in der Ezechielschule, wo נִצֵּץ eine Funktion des Propheten bezeichnet (Ez 3,17; 33,2.6.7). Vgl. HOSSFELD, 519.

23 Vgl. GB, 735; KBL, 862.

24 Nicht Jahwes Handeln an Babel (MARTI, 342), sondern an Zion.

dene Interpretationen sind, je nach den gewählten Vergleichstexten, möglich: die Deutung von Num 24,3, der Einleitung des dritten Bileamspruches, her ("Wie schön sind deine Zelte, Jakob ...") als "Seherspruch"²⁵; oder von Ps 133,1 (vgl. Sir 25,4) her als "Stil eines belehrenden Weisheitswortes"²⁶. Die erstere Herleitung ist sowohl aus inhaltlichen Gründen (Beschreibung eines zukünftigen Heilszustandes) als auch der Anrede der Adressaten in der 2. Person wegen vorzuziehen, die in Num 24,3ff (Jakob) wie in Jes 52,8 (Zion) zum Redestil gehört. "Weisheitliche Belehrung" liegt in 52,7-8 jedenfalls nicht vor.

4. Überlegungen zur Traditionsgeschichte

Jahwes Königtum, die Rettung Zions, der Terminus שלום, die in 51,9f benachbarten Chaoskampfmotive, schließlich die universale Herrschaft über alle Völker (die in 52,10 anklingt), alle diese Vorstellungen verweisen auf die "Zionstheologie" der Jerusalemer Kulttradition²⁷. Die Annahme eines vor-exilischen "Thronbesteigungsfestes Jahwes" als kultischen Sitzes im Leben dieser Tradition, speziell in der in 52,7-10 überlieferten Gestalt²⁸, empfiehlt sich wegen des hypothetischen Charakters dieser Rekonstruktion nicht²⁹. Die dazu herangezogenen Psalmen 93.96-99 sprechen nicht von einer Thronbesteigung, sondern vom "beständigen König-Sein"³⁰ Jahwes, darin Jes 40,21; 43,15; 44,6 vergleichbar. Diese Jahwe-König-Tradition des Jerusalemer Kults greift 52,7 auf. Ihre Uminterpretation an dieser Stelle wird man mit KRAUS³¹ so deuten dürfen: "... diese Traditionen rücken nunmehr hinein in die Problematik eines eschatologischen Umbruchs. Die Königsherrschaft Jahwes tritt heraus aus dem Bereich kultisch-hymnischer Verherrlichungen, sie wird in einem endzeitlichen Sinn geschichtsmächtig".

25 Vgl. VON WALDOW, 49f; MELUGIN, 1976a, 162.

26 BALTZER, 67.

27 Vgl. STECK, 1972b, 12-25.

28 So zuerst MOWINCKEL, 1922a; zuletzt zögernd SCHMIDT, a.a.O., 74-79.

29 So zuletzt BALTZER, 68f.

30 KRAUS, 203.

31 A.o.O., 204f.

6. ANALYSE VON JES 55,12 - 13

1. Abgrenzung der Einheit und Bestimmung des Kontexts

Ähnlich wie im Fall von 51,9f muß auch hier eine etwas abweichende Analyse-methode angewandt werden. 55,12-13 ist in sich offenbar literarisch einheitlich; damit erübrigt sich eine Kohärenzuntersuchung. Andererseits ist es in einen größeren locker gefügten Textkomplex eingebettet, von dem her es verstanden werden muß. Darum soll dieser Kontext zunächst in der gebotenen Kürze beschrieben werden.

Der Text 55,12-13 bildet den Abschluß des Komplexes Kap. 54f. Daß mit 56,1-8 eine neue Einheit und ein ganz neues Thema (Proselyten) beginnt, ist unbestritten. Kap. 54 bildet eine Abfolge von Heilsworten, zusammengehalten vor allem durch den gemeinsamen Adressaten "Jerusalem", welcher auch durchgehend angeredet wird. Dieser Adressat wird in Kap. 55 aufgegeben; von 55,1 an richtet sich die Anrede an eine 2. Pers. Plur., abgesehen von V.5, wo eine 2. Pers. Mask. Sing. angesprochen wird. Auch der Inhalt von Kap. 55 unterscheidet sich vom Vorkapitel: Mahnworte herrschen vor, die dazu anhalten, das angebotene Heil auch zu ergreifen.

Hängt dieser Wechsel vom Heilswort zum Mahnwort mit dem Anredewechsel zusammen? Zufällig scheint er nicht zu sein, denn auch innerhalb von Kap. 55 wechselt mit der Rückkehr zum Heilswort in V.5 zugleich auch die Anrede wieder in den Singular über. Vielleicht kann diese Frage von der ähnlichen Textabfolge in 49,22-26/50,1-2 her beantwortet werden. Dort werden, nachdem Zion sein künftiges Heil eingehend geschildert worden ist (49,22-26), seine Söhne dafür zur Rede gestellt (50,1), daß sie auf Jahwes Ruf (V.2) nicht eingehen. Diese Söhne aber sind, wie V.22 zeigt, die in der Diaspora verstreuten Juden, deren Heimkehr Zion angekündigt worden war. Ihnen wird nun gesagt, daß ihr jetziges Elend (in die Diaspora "verkauft" zu sein) wie das ihrer Mutter Zion auf ihre Sünden zurückgeht, aber nicht endgültig ist. Vielmehr steht Jahwe bereit, sie zu erlösen und zu retten, d.h. heimzuführen.

Analog läßt sich nun die Abfolge von Kap. 54 (Anrede an Zion) und Kap. 55 (Anrede an 2. Pers. Plur.) verstehen, nur daß hier nicht wie in 50,1f im Ton des Vorwurfs gesprochen wird, sondern im Ton der Einladung und Mahnung. V.1-3¹ eröffnen das Kapitel mit werbenden Imperativen, zu hören, zu kommen und sich beschenken zu lassen. Wichtig ist dabei zu beachten, daß hier nicht etwa eine bildhafte Ausgestaltung eines Aufmerksamkeitsrufes vorliegt ("Kommt und hört"); vielmehr heißt es umgekehrt: "Hört und kommt" (V.3a). Wer die Einladung hört, soll sich auf den Weg machen und mit der Fülle des Lebens beschenken lassen².

Dabei schwenkt die Rede am Ende immer mehr zur Zusage des Heils um, das schließlich als "ewige ברית" und Erneuerung der "Davidsgnaden" denen, die hören und kommen, in Aussicht gestellt wird³. V.4f entfaltet in zwei Gliedern, was mit dieser Verheißung gemeint ist: die Herrschaft über die Völker, die zur Huldigung herankommen⁴.

Im zweiten Teil des Kapitels, den wiederum ein Imperativteil (V.6f, in V.7 Jussive) eröffnet, verschiebt sich der Akzent von der Werbung zur Mahnung. Die Einladung, zu kommen und sich zu sättigen, wird nun als Ruf zur Umkehr weitergeführt. Dem "Kommen" von V.1-3 tritt als negative Entsprechung das "Verlassen" des eigenen, sündigen Weges gegenüber. Diese Mahnung bezieht sich auf das konkret ergangene Heilsangebot ("jetzt, da er sich finden läßt - jetzt, da er nahe ist", V.6) und ist nicht als zeitlose, allgemeingültige

1 Die neueste, eingehende Analyse von Kap. 55 bei VINCENT, 65-107.

2 VINCENT (69, 71) weist darauf hin, daß sowohl das Motiv des Durstes (scil. nach Jahwe; Ps 42,3; 63,2) als auch des Wassers (Ps 36; 46,5; 65,10; Jer 2,13; 17,13; Ez 47) oft mit der Gegenwart Jahwes auf dem Zion in Verbindung stehen. Es ist darum möglich, auch hier an eine Einladung zum Zion zu denken.

3 Die übliche Trennung von V.3a und V.3 zerstört den syntaktischen Zusammenhang (ואכרתה ist wie ותחי dem שמעו nachgeordnet). Erst die beiden הן-Sätze bringen einen Neuansatz (Wechsel zur singularischen Anrede), der freilich inhaltlich eng an den Vortext anschließt.

4 Gegen eine geistlich-missionarische Interpretation gilt noch immer die Argumentation von ELLIGER, 1933a, 149-152.

Aufforderung ⁵ zu verstehen, wozu die Termini "Frevler" und "Gottloser" verleiten könnten.

Wie im ersten Teil in V.4f wird auch hier der Schluß des Imperativ- (bzw. Jussiv-)Teils in zwei gleich (dort הן, hier כִּי ⁶) eingeleiteten Gliedern weitergeführt, allerdings in sehr viel breiterer Form. V.8f begründet zunächst nochmals den Umkehrruf: Der Sünder soll deshalb seinen Weg und seine Gedanken verlassen, weil diese nicht Jahwes Gedanken und Wege sind. Mehr als eine Banalität ist diese Aussage erst dann, wenn man sie konkret mit dem Inhalt der vorangehenden Verse füllt ⁷: Jahwes Pläne, die er jetzt für Israel hegt, sind himmelhoch erhaben über die sündigen Gedanken und Wege, die das Volk selbst für sich entwickeln mag. Jahwes Gedanken und Wege, das sind Vergebung der Schuld und Sammlung der Zerstreuten.

Ein zweiter Gedanke (V.10f) schließt frei an das kosmologische Bild von V.9 an. Er hat die Funktion, abschließend jeden Zweifel an der Gültigkeit des Gesagten und an der Durchsetzungskraft des Wortes Jahwes überhaupt auszusräumen. Jahwes Wort bewirkt unfehlbar, wozu es gesandt ist. Auch hier ist die Formulierung allgemein, aber gemeint ist wohl konkret jenes Wort, das in Kap. 54f (und darüber hinaus vielleicht in Kap. 40-55 überhaupt) enthalten ist. Offenbar hat der Verfasser mit Kleinglauben und Zweifel seines Publikums zu rechnen. Darum beschließt er das Werk mit diesem starken Akzent auf der Wirkkraft des Gotteswortes. Es ist derselbe, zu Naturvergleichen neigende Bearbeiter und Ergänzer, der schon in 40,6-8 der Vergänglichkeit der Völkerwelt das Durchsetzungsvermögen des Wortes Gottes gegenübergestellt hatte ⁸.

5 Als solche wird V.7 seit DUHM (416) gern ausgeschieden, vgl. noch WESTERMANN, 1966a, 231. Weder ist aber mit den Gedanken und Wegen der Menschen in V.7 und V.8 je etwas Verschiedenes gemeint (vielmehr beide Male die eigenmächtigen, sündigen Pläne und Taten der Angeredeten), noch ist V.8 als direkter, begründender Anschluß an V.6 plausibel (gegen WESTERMANN, a.a.O.); im Ergebnis gleich, aber anders argumentierend ELLIGER, a.a.O., 141.

6 Am Anfang von V.8a.10. Das כִּי in V.9a ist ein mißverstandenes כ, vgl. BHS.

7 So auch BRUEGGEMANN, 193; VINCENT, 100.

8 Zur Redaktionskritik vgl. u.S. 160.

2. Syntaktisch-stilistische Analyse von 55,12-13

Die Verse 12-13 bilden eine einfache Reihe von drei jeweils parallelen Verbalsatzpaaren der Form x-qatal, die ein qatal-x abschließt. Auffallend ist die unterschiedliche Länge der Verspaare, die auch metrisch ganz verschiedene Gestalt haben. Diese Eigenart teilen sie aber mit dem größeren Kontext Kap. 54f, in dem das Metrum offenbar ständig wechselt und sich z.T. (V.10) in Prosa auflöst. Auf diesem Hintergrund scheinen V.12-13 sogar durch die strengeren synonymen Parallelismen eine stärker gebundene Sprache, anzustreben, um eine Art poetischen Epilog zu bilden.

3. Semantische Analyse von 55,12f

Das eröffnende וַי in V.12 hat kaum eine begründende Funktion wie das in V.8 und V.10, sondern dient nur der Hervorhebung ("fürwahr"). V.12 redet wie V.1-3 und V.6-8 eine 2. Pers. Plur. an; es wird derselbe Personenkreis wie dort angesprochen sein. Sie werden "ausziehen" (אֵצֶי), womit hier der Auszug aus der Diaspora gemeint ist (vgl. 52,11ff) und "gebracht werden" (וַיָּבֹאוּ ho). Das letztere Verbum (in Jes nur noch 18,7; 53,7), meist von Gaben und Geschenken gebraucht⁹, scheint auf die Form der Heimkehr anzuspielen, die in 49,22 geschildert wird. Dort bringen die Völker die Söhne und Töchter Zions herbei (vgl. 60,4.9). Die Umstandsbestimmung "mit Freude" erinnert an die Freudenprozession in Ps 45,15f, jedenfalls an menschliches Geleit, nicht an ein Geleitetwerden durch Jahwe wie in Jer 31,9.

Den breitesten Raum nimmt in dieser Auszugsschilderung ein Thema ein, das aus zwei Motiven kombiniert ist: dem Jubel der Natur und der Verwandlung der Wüste¹⁰. Das letztere Motiv steht in einem ursprünglichen Zusammenhang

9 Jes 18,7; Hos 10,6; 12,2; Zef 3,10; Ps 68,30; 76,12.

10 Dieser Bezug auf die Wüstenverwandlung als Element des Wüstenzuges spricht gegen die Deutung von VINCENT, der in Kap. 55 eine Erneuerung der Zusage des Königsheils im Sinne der Nathanweissagungen sieht, eingebettet in "eine Art Predigt" (104). V.12 soll in diesem Kontext die Antwort der Natur darstellen, "da das unartikulierte Loben der Natur ein fester Bestandteil der Thronbesteigungspsalmen ist" (101). Nun ist hier weder von einer Thronbesteigung noch von einer Ladeprozession die Rede, die V. als Ort von 55,12f vorschlägt, noch von besonderer Fruchtbarkeit wie V.s Belegstellen Am 9,13ff und Ps 72 (seine Bezugnahme auf

mit dem Auszugsthema und soll deshalb zuerst behandelt werden. Das Element "Pflanzung von Bäumen in der Wüste" stammt aus 41,19¹¹, hat aber seine Funktion geändert. In 41,17-20 geht es um die Fürsorge Jahwes für die Heimkehrer. Sie werden vor dem Durst durch die Anlage von Quellen, Strömen und Teichen (V.18) und durch die Pflanzung von Bäumen und Sträuchern (V.19) vor der Sonnenhitze geschützt¹². Anders in 55,13. Daß das Wasserwunder fehlt, ist wohl aus der Koppelung mit dem vorangehenden Schöpfungsjubel zu erklären. Die Verbindung Berge - Hügel - Bäume - Pflanzen sollte als semantische Klammer des Ganzen nicht unterbrochen werden. Aber auch das Pflanzenmotiv selbst ist umgestaltet. Nun werden schon vorhandene, aber wertlose und lästige Pflanzen (Kameldorn¹³ und Brennesseln¹⁴) wunderbar durch nützliche¹⁵ und wohlriechende¹⁶ Gewächse ersetzt. Eine sichtbare Funktion für die Heimkehrer hat dieser Vorgang nicht mehr. Es scheint dem Verfasser nur noch auf die wunderbare Verwandlung der Vegetation anzukommen.

In dieselbe Richtung deutet die Verbindung des Motivs mit dem ganz anders beheimateten Schöpfungsjubel. Indem das Wachstum neuer Pflanzen neben den Jubel der Berge, Hügel und Bäume tritt, wird es zu einem Element dieses Jubels, zum funktionslosen Ausdruck der Freude¹⁷. Es ist sicher nicht zufällig, daß, anders als in 43,19, nicht mehr Jahwe das handelnde Subjekt ist, sondern die Pflanzen selbst, so wie in V.12b Berge, Hügel und Bäume von sich aus den Jubel anstimmen. "Jubeln" und "wachsen" werden so zu parallelen Bewegungen.

Jes 9,11 ist unklar). Immerhin läßt V. das "Ausziehen" als möglichen Exodusbezug gelten, ordnet ihn aber als "Ritual des Exodusgeschehens" innerhalb der Ladeprozession ein (a.a.O.).

11 Dort finden sich auch die Baumarten von 55,13, שִׁטָּה "Wacholder" und דָּטָה "Myrte" (zur Übersetzung vgl. ELLIGER, 1978a, 166f).

12 So ELLIGER, a.a.O., 168.

13 KBL, 622.

14 KBL, 668.

15 Der phönizische Wacholder lieferte ein geschätztes Bauholz (vgl. z.B. 1 Kön 5,22.24; Jes 14,8; 37,24).

16 Vgl. ELLIGER, a.a.O., 167.

17 Vielleicht ist der Zusammenhang von Jubel und Vegetation von Ernteliedern her vorgegeben, vgl. Ps 65,13f.

Das Motiv von V.12b stammt aus den imperativischen Hymnen, die Jes 40-52 gliedern. Dort werden "Himmel" und "Erde" (44,23; 49,13) zum Jubel aufgefördert, anschließend die "Berge" (44,23; 49,13) und der "Wald mit all seinen Bäumen" (44,23). 55,12 verengt den Kreis der Angesprochenen, indem es Himmel und Erde fortläßt und dafür die "Berge" in "Berge und Hügel" auseinanderlegt. Welche Funktion diese Umgestaltung hat, läßt sich aus der gleichzeitigen Ersetzung des "Waldes mit all seinen Bäumen" durch "alle Bäume des Feldes" ¹⁸ vermuten: die Auswahl orientiert sich an der Eignung der Subjekte, mit der Vorstellung vom Heimkehrerzug durch die Wüste verbunden zu werden. Dabei sind "Berge und Hügel" durch 40,4 als Hintergrund des Auszugs vorgegeben, während der "Wald" als Szenarium der Rückwanderung in Widerspruch zur Wüstentradiition träte und darum wegfällt.

Eine wichtige Veränderung ist die Verwandlung der hymnischen Imperative in futurische Indikative. Was in den imperativischen Hymnen schon (wenngleich im Vorgriff erfaßte) Gegenwart war, wird hier als Verheißung in die (wenngleich vermutlich nahe) Zukunft entrückt. Der Inhalt der Verheißung ist aber nicht nur der Jubel der Schöpfung, sondern zugleich ihre wunderbare Verwandlung im Zuge der Heimkehr. Indem dies Wachstum der neuen Pflanzenwelt aus seinem ursprünglichen funktionalen Zusammenhang (Schattenspendung) entbunden und in die Sprache des Hymnus eingebunden wird, gewinnt der neue Exodus eine kosmische Dimension.

Die Umsetzung des Hymnus in den Indikativ bedeutet durch Verlust des כִּי-Elements, der "Durchführung" ¹⁹, auch den Verlust der ausdrücklichen Ausrichtung auf Jahwe. Dies korrigiert der Verfasser durch die Anfügung der Schlußwendung V.13b. Das verheißene Geschehen wird "Jahwe zum Ruhme sein" und "zum ewigen Zeichen". Die formelhafte Wendung לֹא יִהְיֶה לָשׁוֹן finden wir in späteren Passagen wie Jer 33,9; Ez 39,13 ²⁰; Neh 6,13. Ihr benachbart ist die ebenfalls formelhafte Wendung שָׁם יִשָּׂא שֵׁם "sich einen Namen machen" (Jes 63,12.14; Jer 32,20; Dan 9,15; Neh 9,10), die stets mit dem Exodus aus Ägypten verbunden ist.

18 Sonst sind mit הָעֵץ וְיָצָא eher Fruchtbäume gemeint (vgl. Ex 9,25; Joel 1,12); hier aber wohl einzeln stehende Bäume auf freiem Feld.

19 So benennt CRÜSEMANN (32-35) dieses zweite Strukturelement des imperativischen Hymnus.

20 Vgl. dazu HOSSFELD, 473.

אור (in Kap. 40-66 nur 44,25; 66,19) muß parallel zu שם als Ruhmeszeichen verstanden werden. Am nächsten steht dieser Bedeutung die Stelle 19,20, wo ebenfalls die Wendung ליהוה לאור היה gebraucht ist und das Parallelwort יד "Zeugnis" lautet. Was dort über konkrete Gegenstände gesagt ist, einen Altar und eine Mazzebe Jahwes in Ägypten, das gilt hier von einem Vorgang, dem verheißenen neuen Exodus: er soll zum Zeichen für Jahwe werden. Deutlich unterscheidet sich dieser Zeichenbegriff von dem des prophetischen Legitimationszeichens und der prophetischen Zeichenhandlung: dieses Zeichen weist nicht voraus, sondern wie ein Denkmal zurück auf ein abgeschlossenes Handeln Jahwes ²¹. Als endgültig, unwiderruflich und unüberbietbar kennzeichnen die Verwandlung der Welt die Attribute, die אור beigegeben werden und die sich gegenseitig interpretieren: עולם "Ewigkeit" und לא יכרת "das nicht zerstört wird". עולם als Nomen rectum in der Constructus-Verbindung qualifiziert in Jes 54f zentrale Begriffe als konstitutiv für die kommende Heilszeit: "ewige Huld" (54,8) und "ewiger Bund" (55,3) ²². Speziell für diese Verwendung trifft die Charakterisierung durch JENNI ²³ zu: Es wird zum "Kennwort für die Welt Gottes und Gottes Handeln, das im Eschaton allein bestimmend übrig bleibt".

4. Zusammenfassung

Damit können abschließend Bedeutung und Funktion von 55,12f bestimmt werden. Nachdem Jerusalem das endgültige Heil zugesprochen worden ist (Kap. 54), die Diasporajudenschaft zu Heimkehr, Hinwendung zu Jahwe und Teilnahme am Heil aufgefordert worden war (55,1-3.6-8), welches Herrschaft über die Völker bedeutet (55,4-5), hatte eine abschließende Jahwerede die Endgültigkeit und Unverbrüchlichkeit dieser Pläne und Zusagen herausgestellt (55,9-11). Das letzte Wort hat nun nochmals die Verheißung an die Zerstreuten. Sie

21 Vgl. STOLZ, THAT I, 93f; KELLER, 38f.

22 Ähnlich ist die Verwendung in 56,5; 60,15.19f; 61,7f. Ebenfalls auf die künftige Heilszeit beziehen sich 51,6.8; auf die Vergangenheit dagegen 42,14; 46,9; 44,7 (vgl. BHS). Zu 51,9 s.o.S. 102; zu 40,28 s.u. S. 192. 45,17 ist vermutlich ein sehr später Zusatz.

23 THAT II, 239.

nimmt hymnische Elemente auf und tritt so in die Funktion ein, die in 40-52 die gliedernden Hymnen erfüllen, nämlich formal einen Textkomplex abzuschließen und inhaltlich die umfassende, kosmische Weite des Heilsgeschehens zu formulieren. Letztes Ziel dieses Geschehens ist der eschatologische, endgültige Ruhm Jahwes.

7. ANALYSE VON JES 62,10 - 12

1. Literarkritik

1.1 Kontext und Abgrenzung

Jes 62,10-12 bildet den Abschluß des Textkomplexes Jes 60-62, der sich von den umgebenden Texten thematisch und stilistisch als zusammengehörig abhebt und gern (auch entstehungsgeschichtlich) als "Kern" von Kap. 56-66 ¹ angesehen wird. Die drei Kapitel bilden aber mindestens in ihrer jetzigen Gestalt kaum eine ursprüngliche Einheit ²; es scheinen an mehreren Stellen Erweiterungen vorzuliegen ³, und diejenigen Einheiten, die m.E. den Grundbestand des Textes ausmachen ⁴, lassen kein übergreifendes Formprinzip erkennen. Die Probleme, die die komplexe Gestalt von Kap. 60-62 aufgibt, können noch nicht als hinreichend geklärt gelten ⁵. Die Untersuchung soll sich hier auf die Analyse von 62,10-12 beschränken. Die gewonnenen Ergebnisse werden allenfalls einige Vermutungen über den Gesamtkomplex ermöglichen.

Die Schlußposition von 62,10-12 macht die Abgrenzung der Einheit vom folgenden Text unproblematisch. Mit dem Keltertretergedicht 63,1-6 besteht weder thematisch noch formal ein Zusammenhang. Auch zum vorangehenden Text hin ist die Zäsur sehr deutlich: Die pluralischen Imperative von V.10 finden dort weder syntaktisch noch inhaltlich eine Anschlußmöglichkeit ⁶. Der nächstliegende thematisch verwandte Text ist das große Gedicht 60,1-20* von der Heimkehr der Diaspora und der Völkerwallfahrt zum Zion.

1 Vgl. WESTERMANN, 1966a, 280.

2 Dies nehmen HÖLSCHER (354 und 374f), FISCHER (171) und ZIEGLER (171-178) an.

3 Z.B. 60,12.21f; 61,5f.

4 60,1-20*; 61,1-3; 61,4.7-9.10f; 62,1-7.8f.10-12*.

5 Vielfach werden umfangreiche Textumstellungen vorgeschlagen (vgl. PAURITSCH, 103-106). WESTERMANN (1966a, 281ff) erkennt in der positiven Entsprechung zu den drei Gliedern des Klageliedes (Feind-, Wir-, Gottklage) ein Prinzip, nach dem zumindest die thematischen Schwerpunkte in den drei Kapiteln geordnet seien, wobei aber der assoziative Stil eine klare Disposition verhindere.

6 Vgl. PAURITSCH, 114f.

1.2 Kohärenzprüfung von 62,10-12

Der besondere Charakter von 62,10-12 erschwert die Prüfung der Kohärenz des Textes. Er ist nämlich formal und inhaltlich eng von Texten aus Jes 40 abhängig, wie im einzelnen zu zeigen sein wird. Anspielungen, Zitate und eigene Beigaben konstituieren eine spannungsvolle Einheit, in der von vorneherein ein geringeres Maß an Kohärenz zu erwarten ist als in einem ganz eigenständig formulierten Text.

Einen Musterfall für diese Problematik stellt die Position von V.11b im Kontext dar. Die vier beziehungslos in der Luft hängenden Personalsuffixe der 3. Pers.⁷ durchbrechen die syntaktische Kohärenz. Diese Spannung sprengt aber die Einheitlichkeit des Textes nicht. V.11b ist nämlich ein wörtliches Zitat aus 40,10, das hier kaum als Randglosse sekundär in einen fremden Kontext geraten sein kann; dieser Kontext ist ja ebenso vom Vorbild von 40,9f geprägt⁸. Zudem ist das Pronomen an לה in V.12a anscheinend von V.11b abhängig. Dieser Vers ist also ein integraler Bestandteil des Textes.

Wie steht es mit V.12? Der Rückbezug des "sie" (להם) auf "Lohn" und "Ertrag" in V.11b ergibt sich nicht ohne Mühe, die sich aber wiederum aus der Sperrigkeit des wörtlichen Zitates erklärt. In V.12b wird Zion angeredet. Offenbar soll also V.12 noch zu der wörtlichen Rede an Zion gehören, die V.11ay beginnt. Das geht freilich auch nicht ohne Spannungen: Die Präsentative im ersten Teil der Rede schildern anscheinend ein unmittelbar bevorstehendes Geschehen (so auch in 40,9f, das offenbar als Vorlage dient), während V.12 sich auf eine fernere Zukunft zu beziehen scheint, wie auch sonst die Namensgebung in Kap. 60-62 (60,14b.15; 61,6; 62,4). Auch diese Spannung wird dem unselbständigen Charakter von V.10-12 zugute zu halten sein. Mit V.12 hört ja die Orientierung an 40,9f auf und beginnt die selbständige Arbeit des Verfassers. Die drängende Sprache von 40,9f ist zum Traditionsstil geworden,

7 Eine Textänderung in V.11a von ישעך in מושיעך o.ä. (BHK) kommt nicht in Frage, vgl. VOLZ, 250; ZIMMERLI, 1950a, 221 Anm. 9.

8 Vgl. die ganz ähnliche Problematik im Fall von 49,8aß, wo ebenfalls das wörtliche Zitat einer Vorlage (42,5-8) nur ein Punkt einer breiteren Abhängigkeit von dieser Vorlage ist (vgl. o.S. 83).

hinter dem die ursprüngliche Kraft zur unmittelbaren Naherwartung längst erlahmt ist. In 60,1-20 läßt sich dasselbe Phänomen beobachten⁹. - V.12 ist jedenfalls keine spätere Zutat, sondern versucht die Hauptpersonen von V.10-12, nämlich Zion einerseits und das "Volk", das dorthin auf dem Wege ist, andererseits, in einer Schlußwendung mittels des in Kap. 60-62 geläufigen Motivs "Neubenennung" zusammenzuführen.

Der eigentliche literarkritische Problempunkt von V.10-12 liegt an der Grenze von V.10 zu V.11. In den meisten Übersetzungen wird, wie in der masoretischen Verseinteilung, V.11a α zum folgenden gezogen und als Einleitung einer Jahwerede verstanden, die ihrerseits mit dem Redebefehl in V.11a β beginnt. Damit entstände ein komplizierter, in sich unlogischer Vorgang: Jahwe verkündet bis zum Ende der Erde, man solle der Tochter Zions sagen: "Siehe, deine Rettung kommt u.s.w.". Wer wird hier mit der Rede beauftragt? Nur die Völker kämen infrage, aber das wäre ein beispielloser Gedanke. Und warum eine weltweite Verkündigung, wenn es nur um eine Botschaft an Zion geht? Unter der "Tochter Zion" die Diasporajudenschaft zu verstehen¹⁰, ist ein gezwungener Notbehelf, der sich nicht rechtfertigen läßt¹¹. Dazu kommt, daß שמע hi an keiner Stelle¹² als direkte Redeeinleitung belegt ist, sondern in einer solchen Funktion stets der Ergänzung durch eine Parallelförm von אמר o.ä. oder durch לאמר bedarf.

Weil also eine Verbindung zwischen V.11a α und V.11a β nicht gut möglich ist, haben andere Autoren¹³ V.11a α zum Ende von V.10 gezogen. Dies ist sicher eine bessere Lösung, zumal da שמע hi tatsächlich, wie dann erforderlich,

9 ELLIGER (1928a, 21) bemerkt zu 60,5: "Der Dichter ist nicht stark genug, den Stil der Schau von Gegenwärtigem festzuhalten, sondern fällt in Zukunftstempora".

10 PAURITSCH, 118, 132.

11 "Tochter Zion" ist die Personifikation des Ortes (vgl. STOLZ, THAT II, 554). Der Genitiv ist epexegetisch (vgl. GK § 128h) und kann nicht als "Nachkommenschaft Zions" verstanden werden.

12 Bei der einzigen scheinbaren Ausnahme Jer 4,16 folgt keine wörtliche Rede.

13 DUHM, 462; ausdrücklich MARTI, 390.

absolut gebraucht werden kann ¹⁴. Sonst ist allerdings stets aus dem Kontext ersichtlich, was der jeweilig Redende "hören läßt" ¹⁵. Es fällt auf, daß hier kein Inhalt der Verkündigung angegeben sein sollte (die nächststehende Jahwerede V.8b.9 kommt nicht in Frage). Auch bei der literarkritischen Aus-scheidung von V.11aα als Erweiterung bliebe diese Schwierigkeit bestehen, und die Funktion einer solchen Erweiterung wäre kaum plausibel. Könnte nicht die Vorstellung von einer "Verkündigung" in diese Sackgasse geführt haben ¹⁶?

Meiner Ansicht nach ist zur Lösung des Problems von der Kombination von *שמע* hi mit dem Aufrichten der Signalstange in V.10bβ auszugehen. Diese Verbindung findet sich noch einmal, nämlich Jer 51,27 im Aufruf zum Kampf gegen Babel. Dort hat *שמע* hi die spezielle, auch anderweitig ¹⁷ belegte militärische Bedeutung "aufbieten". Überträgt man diese Bedeutung an unsere Stelle, so ergibt sich: "Richtet eine Signalstange gegen die Völker auf! Seht, Jahwe erläßt ein Aufgebot bis zum (oder: gegen ¹⁸ das?) Ende der Erde".

Dahinter steht die Vorstellung von der endzeitlichen Vernichtung der Völker am Zion, die im Jesajabuch in 13,2ff und in 66,14-16 eine Rolle spielt ¹⁹. Allerdings wären dann V.10bβ.11aβ als sekundäre Erweiterung auszuscheiden, aber als eine Erweiterung, deren Sinn und Funktion bestimmbar sind. Sie interpretieren die in V.10-12* ursprünglich angesagte Hinwendung der Diaspora zum Zion zum eschatologischen Gericht Jahwes über die Völker um.

14 Vgl. 41,26; 43,12; Jer 4,5; 31,7; 46,14; 50,2; Am 4,5; Neh 8,15.

15 Das gilt nicht für die nur spät belegte musikalische Bedeutung "sich hören lassen, erschallen" (Neh 12,42; 1 Chron 15,16.19.28; 16,5.42).

16 Eine Nachbildung von 48,20 (ZIMMERLI, 1950a, 221 Anm.8) kann der Vers kaum sein, weil dann unverständlich bliebe, warum der Verfasser den dort vorgefundenen Imperativ, der so gut an seine eigene Imperativreihe von V.10 anschlüsse, abgeändert haben sollte. Dasselbe gilt übrigens umgekehrt für die Beziehung von V.10bβ zu 49,22.

17 1 Kön 15,22; Jer 50,29; Ez 19,4 txt.em.

18 Vgl. Ez 19,4.

19 Zu diesem Vorstellungskreis vgl. zuletzt LUTZ.

Damit lösen sich zugleich die Probleme, die V.10b β im jetzigen Kontext stellt. Formal fällt er als isolierter Halbstichos aus dem metrisch einheitlichen Gang der Parallelismen heraus. Inhaltlich gibt es Verständnisschwierigkeiten beim Gebrauch der Präposition γ . Soll das Signal für die Völkerwallfahrt zum Zion gesetzt werden, wäre ein γ zu erwarten²⁰. Die Präposition γ leitet im Kontext der Errichtung einer Signalstange sonst stets den Berg oder die Höhe ein, auf der das Signal aufgepflanzt wird²¹. Ein Signal "über" den Völkern wäre möglich²², wenn auch ungewöhnlich; wahrscheinlich wird aber die Übersetzung "gegenüber, gegen"²³ zutreffen. - Eine leichte Spannung scheint zudem zwischen "die Völker" und "das Volk" in V.10a zu bestehen; beides geht ohne nähere Bestimmung nicht gut in einem Text miteinander.

Als Ergebnis der literarkritischen Überprüfung kann festgehalten werden: Die ursprüngliche Einheit besteht aus 60,10ab α .11a β b.12. Eine spätere Erweiterung bildet V.10b β .11a α . Mit der Ausscheidung dieses Einschubs entfällt auch die Möglichkeit, den Text in zwei Einheiten aufzuspalten²⁴: Mit אמר allein kann kaum eine Einheit beginnen. Die stilistische Kohärenz der mit אמר abschließenden Imperativreihe wird im folgenden zu zeigen sein.

2. Syntaktisch-stilistische Analyse der Einheit 62,10-12*

Das syntaktisch und stilistisch bestimmende Element der Einheit sind die Imperative. Sie treten in V.10* in zwei parallelen Dreiergruppen auf: jeweils ein Doppelimperativ mit Komplement im ersten und ein weiterer mit Kom-

20 Vgl. 5,26; 11,12. 49,22 gebraucht γ (das oft mit γ verwechselt wird und umgekehrt).

21 Vgl. 13,2; 30,12.

22 Wäre nicht die formal isolierte Position des Halbstichos, so könnte man ihn im ursprünglichen Text belassen und die Erweiterung V.11a α durch ein Mißverständnis des γ als "gegen" erklären.

23 Vgl. BONNARD, 424.

24 So PAURITSCH, 118.

plement in einem zweiten Halbstichos. Ihnen folgt als weiterer Imperativ der Redebefehl mit Adressatenangabe in V.11aß. Die wörtliche Rede besteht aus drei Sätzen: einem Verbal- (x-qatal) oder besser Partizipialsatz und zwei Nominalsätzen. Die ersten beiden Sätze werden durch Präsentative (הנה) eingeleitet, der letzte ist mit Kopula angeschlossen. Sonst sind alle Sätze asyndetisch aneinandergereiht. Jeder Satz umfaßt nur einen Halbstichos.

V.12 dagegen besteht aus zwei längeren Verbalsätzen, die jeweils einen ganzen Stichos umfassen und mit Kopula verbunden sind. Sie sind untereinander parallel gebaut, bis auf die Inversion des Verbums (qatal-x/x-yiqtol). Das pronominale Objekt der 3. Pers. Plur. kann sich nur auf שָׁכְרוּ und פָּעֲלָתוּ im vorausgehenden Satz zurückbeziehen. Der zweite Halbstichos bietet jeweils eine Parallele zum letzten Satzglied des ersten, wobei der Schluß sich durch einen asyndetischen Relativsatz, den einzigen Nebensatz des Textes, leicht verbreitert.

Stilistisch gliedert sich die Einheit damit in zwei unterschiedliche Teile. V.10-11* ergeben durch die knappen Sätze und die schnelle Folge der Imperative einen drängenden, dynamischen Stil, während V.12 durch den häufigen Kopulagebrauch und die längeren Sätze dagegen als Verlangsamung und Beruhigung wirkt. Die stilistische Zäsur markiert genau die Grenze, bis zu der 40,1.9f (und vielleicht 52,11) als Stilvorbild dienten. Vergleicht man freilich den Gebrauch, den Kap. 40-52 von der Epizeuxis des Imperativs ²⁵ machen, so entsteht das Gefühl, daß 62,10 durch die nochmalige Verdoppelung ein wenig zuviel des Guten getan hat. Man ist versucht, von epigonenhafter Übertreibung zu sprechen.

3. Semantische Probleme

Entscheidend für das Verständnis der Einheit ist die Deutung des ersten Verbums עָבַר. Ist von einem Einzug ²⁶ oder von einem Auszug ²⁷ die Rede? An

25 Außer an den genannten Stellen 51,9.12; 52,1.

26 VOLZ; ZIMMERLI, 1950a, 224f; FOHRER, 1976a, 30.

27 Und zwar aus den Städten Babyloniens (So meist die ältere Exegese, vgl. ZIMMERLI, a.a.O.) oder aus Jerusalem (DUHM, 462; MARTI, 390; LITTMANN, 30ff; WESTERMANN, 1966a, 301; BONNARD, 430).

sich ist das Verbum neutral ("durchziehen"²⁸, "passieren") und wird eindeutig nur durch den Kontext oder Zusätze²⁹ qualifiziert. Vom Kontext her muß auch die Entscheidung in 62,10 fallen: Wenn, wie anzunehmen sinnvoll ist, jeweils dieselben Menschen in allen Imperativen angeredet werden, dann liegt das Ziel des Durchzugs durch die Tore außerhalb der Stadt, wo die Straßenarbeiten ausgeführt werden sollen. Darum ist die Übersetzung "zieht aus" hier die zutreffende.

Von wo aber soll ausgezogen werden? Ist wie in 52,11 ein "neuer Exodus", die Heimkehr der Diaspora gemeint? Gehörte V.10bß zum ursprünglichen Text, was oben mit guten Gründen bezweifelt wurde, wäre die Antwort einfach: Wo eine Signalstange steht, versammelt man sich, und das kann nur am Zion sein. Aber auch ohne die Texterweiterung ist das Geschehen eindeutig. Wäre von der Heimkehr der Diaspora die Rede (und deren Vorhut angeredet), dann sollte man auch eine entsprechende Aufforderung zur Heimkehr erwarten. Zudem könnte denen, die vor den Toren Babels arbeiten, nicht so abrupt ein Redebefehl an den Zion erteilt werden. Nein, die Bewohner Jerusalems werden angeredet: Sie sollen vor der Stadt die Straßen instandsetzen, um den "Weg des Volkes" zu bahnen, das in die Stadt unterwegs ist. Dieses "Volk" ist merkwürdig unspezifisch³⁰ bezeichnet (es bekommt seinen Namen erst in V.12a), kann aber vom Zusammenhang V.11* her nur die aus der Völkerwelt sich sammelnde Diaspora sein.

Diese Heimkehr bedeutet zugleich das Kommen der "Rettung" (יִשׁוּעַ). Dieser Terminus gehört als Nomen (im Unterschied zum Verbum)³¹ zur Kultsprache; er kommt fast ausschließlich in den Psalmen vor und verbindet sich häufig mit אֱלֹהִים (und auch anderen Gottesbezeichnungen) zur Constructus-Verbindung "Gott meiner / unserer Hilfe"³². Zusammen mit seinen Paralleltermini³³ be-

28 Vgl. Gen 12,6; 30,32.

29 מַי? in Mi 2,13.

30 Auch von daher rührt wohl der Vorschlag ZIMMERLIS (a.a.O.), hier eine geprägte Wendung der Wallfahrtssprache zu sehen.

31 Vgl. STOLZ, THAT I, 789.

32 17,20; Ps 18,47; 25,5; 65,6; 79,9; 85,5 u.ö.

33 Zusammenstellung bei STOLZ, a.a.O., 788.

zeichnet er in allgemeinsten Weise das (im Kult vermittelte) Heil. In diesem Sinn wird er auch in späteren Texten des Jesajabuches gebraucht, gern parallel zu צדק oder צדקה (45,8; 51,5; 61,10) und mit einer Tendenz zur Personifizierung.

In V.12b wird Jerusalem der neue Name "besuchte (Stadt)" gegeben. דרש mit einer Ortsangabe als direktem Objekt kommt nur in Beziehung auf ein Heiligtum vor, es bedeutet den Besuch anlässlich einer Wallfahrt³⁴. Es kann sich also weder auf ein "Brautwerben Jahwes" (mit Jahwe als Subjekt des דרש) noch auf eine endgültige Heimkehr der Diaspora beziehen³⁵. Entsprechend wird man den asyndetischen Relativsatz im letzten Halbstichos deuten müssen: "Stadt, die nicht alleingelassen bleibt", sondern von vielen Pilgern besucht wird.

4. Die Vorbilder und ihre Verarbeitung

An dieser Stelle sollen die literarischen Abhängigkeiten von 62,10-12* noch genauer untersucht werden. Dabei ist mit dem formalen Aspekt zu beginnen. Wie in der stilistischen Analyse gezeigt, ist das Konstitutivum des Textes die Aneinanderreihung von Imperativen. Daß diese Imperative in einen Redebefehl einmünden und die anschließende Rede mit Präsentativen eingeleitet wird, hat der Text mit 40,9f gemeinsam. Diese Gemeinsamkeit ist nicht etwa durch den Gebrauch derselben Gattung "Heroldsinstruktion"³⁶ bedingt, sondern durch direkte literarische Abhängigkeit, wie das wörtliche Zitat am Ende belegt. Im Gegenteil, dieses Gattungsschema, das in 40,9f deutlich

34 Zwei Bedeutungsfelder von שׁוּר überschneiden sich hier: einerseits das kultische "Aufsuchen des hl. Ortes" (vgl. Dtn 12,5; 2 Chron 1,5; Am 5,5), das ursprünglich eng dem "Aufsuchen (=Befragen) Jahwes" benachbart ist (vgl. WAGNER, TWAT II, 318-320); andererseits, durch die Kontextopposition zu לִי, das "Sich um etwas kümmern", das zur Topik der Klage gehört (Jer 30,17; 38,4; Ez 34,6; Ps 142,5; Ijob 3,4; vgl. WESTERMANN, 1960a, 14). Die Überschneidung mit der erstgenannten Bedeutung macht es (zusammen mit dem Kontext in Jes 62,12) unmöglich, hier Jahwe als Subjekt des שׁוּר zu verstehen (gegen WAGNER, a.a.O., 327).

35 Gegen PAURITSCH, 119.

36 Vgl. CRÜSEMANN, 50-54.

ausgeprägt war, wird in seiner Topik hier in der Nachbildung weitgehend aufgegeben. An die Stelle der Anweisungen für einen Herold treten Anweisungen für den Wegebau. So werden Anregungen aus 40,3 und 40,9f miteinander verschmolzen.

Damit ändert sich auch der Stellenwert des abschließenden Redebefehls und der Rede selbst. Sie sind nicht, wie in 40,9f (und einem anderen Beispiel der Gattung, 48,20) Endpunkt einer sich steigernden Reihe von verba dicendi (bzw. damit zusammenhängenden Verben) und Auflösung der durch diese Reihe aufgebauten Spannung auf den Inhalt der Botschaft. Die Spannung in 62,10* entsteht vielmehr durch die Frage nach dem "Warum", nach den Motiven des Befehls zum Wegebau. Auf eine solche (gedachte) verwunderte Nachfrage (im Text: Zions, in der Realität: der Hörer) gibt V.11* Antwort: Weil es deine Rettung ist, die kommt, darum soll die Straße hergerichtet werden.

Das Motiv "Straßenbau" stammt offenbar aus 40,3, hat aber der Vorlage gegenüber eine weitaus bescheidenere Dimension. Statt der Wüste ist nun das Vorfeld der Tore der Schauplatz, und statt der Einebnung von Bergen werden nur noch Steine weggeräumt.

In diesem Zusammenhang hat auch das הנה in V.11 nicht mehr die ursprüngliche Kraft direkter Anschauung wie in 40,9f. Dort rief es die Botenschar ³⁷, die dem Zug Jahwes unmittelbar voraneilte ³⁸. Hier dagegen reden die Bewohner Jerusalems über ein zukünftiges Ereignis, weshalb die Präsentative auch mit V.12 in eine Zukunftsschilderung übergehen können.

Dem entspricht die inhaltliche Verschiebung in dem, was angekündigt wird: In 40,9f wird das Kommen Jahwes selbst konkret geschildert; hier dagegen bleibt der Text auffällig abstrakt: Die "Rettung" kommt. Wie eine Personifikation tritt ישׁ an die Stelle Jahwes. Am nächsten steht unserer Stelle 51,5, wo vom "Ausziehen" des ישׁ die Rede ist ³⁹; parallel heißt es dort: "Nahe ist

37 S.o.S. 57f.

38 Vgl. 52,7f.

39 Auffallend ist hier die Verbindung mit dem Lichtmotiv (vgl. BHS), das ja auch in 60,1-20 als Rahmen dient. Vielleicht besteht ein literarischer Zusammenhang.

meine Gerechtigkeit". Hier wie anderswo ⁴⁰ ist die Vorstellung vom realen Kommen oder Mitziehen Jahwes vermieden. Wörtlich übernommen ist dafür, ungeachtet seiner syntaktischen und semantischen Sperrigkeit, 40,10b. Offenbar ist dieser Satz dem Verfasser besonders wichtig. Er benutzt, was in Kap. 40 über die Rückkehr der Diaspora im Triumphzug Jahwes gesagt war, als Ankündigung der Ankunft der Pilger am Zion, indem er שָׁכַר und פָּעֵלָה mit dem Volk von V.10a und V.12a gleichsetzt. Mit dem Anbruch der Heilszeit für die "Tochter Zion" wird sich auch die zerstreute Judenschaft als "Lohn" und "Ertrag" wieder ihrer Stadt zuwenden.

Im Schlußvers greift der Verfasser wieder auf die Sprache von Kap. 60-62 zurück und nimmt das dort mehrfach wiederholte Motiv der Namengebung noch einmal auf. Der neue Name "Erlöste Jahwes" spielt erneut auf Jes 40-52 an, diesmal auf 51,9, und sucht so Anschluß an die Exodusterminologie. Gleich im nächsten wird aber klar, wie bescheiden diese Ankündigung trotz der großen Vorbilder wirklich ist: Jerusalem soll "besuchte" und "nicht verlassene Stadt" heißen. Der Verfasser denkt also anscheinend nicht an eine große, endgültige Rückkehr der Diasporajudenschaft nach Jerusalem, sondern an einen Pilgerstrom zum Heiligtum ⁴¹. Das Heil kommt, indem die Juden in aller Welt ihre Gleichgültigkeit gegenüber Zion aufgeben und sich Jerusalem wieder zuwenden.

5. Zusammenfassung und redaktionskritische Überlegungen

62,10-12* ruft die Bewohner Jerusalems dazu auf, sich auf das kommende Heil vorzubereiten. Diese Vorbereitung soll in der Herrichtung der Zugangsstraßen zur Stadt bestehen. Die Ankunft des Heils bedeutet zugleich das Kommen der Diasporajuden, die zum "heiligen Volk" werden, Jerusalem besuchen und nicht mehr allein lassen. Der Verfasser bedient sich als Vorlage der Anfangs- und Schlußtexte von Jes 40-52 (40,3.9f; 51,9) und gestaltet sie in seinem Sinn um. Statt des unmittelbar bevorstehenden Kommens Jahwes kündigt er ein zukünftiges Heil an.

⁴⁰ Vgl. 58,8 mit 52,12.

⁴¹ Ähnlich äußert sich vermutungsweise DUHM, 463.

Unser Text bildet den Abschluß von Kap. 60-62. Mit der Anrede an Zion, dem Namengebungsmotiv und dem Thema "Rückkehr der Diaspora" wendet er sich zum Anfangsgedicht 60,1-20* zurück und schließt so den Kreis ⁴². Andererseits scheinen beide Texte nicht ursprünglich literarisch zusammenzugehören. Während 60,1-20 eine tatsächliche Heimkehr der zerstreuten Judenschaft erwartet (60,4-9), meint 62,12 nur Pilgerbesuche und scheint überhaupt ein weniger großartiges Bild vom zukünftigen Heil vor Augen zu haben, zu dessen Verwirklichung die Bewohner Zions ja sogar selbst mit Hand anlegen müssen (V.10).

Auch zu 62,1-7 steht der Text in Spannung: Das Heil muß nicht fürbittend erfleht werden, sondern wird schon angekündigt, ja sein Eintreffen schon vorbereitet. Eine Einzelbeobachtung kommt hinzu: יָיָא bedeutet in 62,4: "von Jahre verlassen", in 62,12 aber (wie in 60,15) "von Menschen verlassen".

Ohne auf die schwierigen Kompositionsprobleme von Kap. 60-62 einzugehen, kann doch abschließend vermutet werden, daß 62,10-12* nicht zum ältesten Bestand dieses Textkomplexes gehört und wohl ein redaktioneller Schlußtext ist.

42 Vgl. WESTERMANN, 1966a, 302.

8. ANALYSE VON JES 35

1. Literarkritik1.1 Abgrenzung der Einheit

Die Abgrenzung gegen Kap. 36 ist durch den Wechsel von gebundener Sprache zu Prosa sowie durch den deutlichen Neueinsatz des folgenden Erzähltextes gegeben. Auch zu Beginn von Kap. 35 ist der Neueinsatz unverkennbar. In der Regel wird allerdings Kap. 35 mit Kap. 34 als "kleine Apokalypse" ¹ zusammengenommen ² und als dessen unmittelbare literarische Fortsetzung aus der Hand desselben Verfassers angesehen ³. Auch wenn dies zutrifft, kann doch Kap. 35 als Einheit für sich untersucht werden, weil es formal ganz eigenständig ist und nur inhaltliche Beziehungen und stilistische Ähnlichkeiten es mit dem Vorkapitel verbinden.

1.2 Kohärenzprüfung

Die erste Störung der Kohärenz ⁴ liegt in V.2b vor. Nachdem vorher (V.2aß) angekündigt worden war, der Steppe (vertreten durch das Pronomen der 3. Pers. fem. Sing.) werde die Herrlichkeit des Libanon und die Pracht des Karmel gegeben, taucht unvermittelt ein Pronomen der 3. Pers. mask. Plur. auf: "Sie werden schauen die Herrlichkeit Jahwes und die Pracht unseres Gottes". Das Pronomen kann sich, wenn überhaupt auf etwas im Kontext, nur auf die in V.1 genannten "Wüste, Trockenland und Steppe" beziehen. Dies bringt

1 KAISER, 1973a, 280.

2 Vgl. EISSFELDT, 440f.

3 Z.B. FOHRER, 1976a, 19. Anders, wo Kap. 35 allein als verstelltes Stück aus Deuterjesaja gesehen wird (z.B. SMART, 292ff).

4 Diese wie andere Störungen sind natürlich dann literarkritisch folgenlos, wenn man Kap. 35 von vornherein als literarisch anspruchsloses Konglomerat von Zitaten und Anspielungen auf ältere Texte des Jesajabuches abqualifiziert (z.B. DUHM, 254-257). Die sorgfältige Gestaltung der Strophen widerlegt dieses Vorurteil (s.u.).

freilich eine doppelte Schwierigkeit mit sich: Stilistisch ist dieser Rückbezug sehr ungeschickt, weil aus dieser Gruppe von Subjekten in V.2a nur das letzte (עַרְבָּה) in der 3. Pers. fem. Sing. pronominal aufgenommen wird. Sachlich stellt sich das Problem, daß sonst nur menschliche Subjekte den כבוד Jahwes sehen⁵. Das Pronomen ausnahmsweise als kataphorisch zu verstehen, ist grammatisch problematisch und auch deswegen schwer möglich, weil in V.3 die Menschen in der 2. Pers. Plur. angeredet werden⁶.

Auffallend ist ferner inhaltlich die wörtliche Aufnahme der Nomina כבוד und הדר bei gleichzeitiger Umdeutung auf die Herrlichkeit und Pracht Jahwes. Dazu kommt das Personalsuffix der 1. Pers. Plur. "unseres Gottes", das ganz unvermittelt und beziehungslos dasteht. Zusammengenommen nötigen diese Beobachtungen dazu, V.2b als sekundäre Erweiterung auszuschneiden.

Die Störung in V.8 (die zweite Hälfte des Verses ist unverständlich) beruht auf mehrfachen Verschreibungen und einer daraus entstandenen Glosse. Die Lesung von KAISER⁷ ist vielleicht die plausibelste, ohne allerdings Sicherheit beanspruchen zu können: "... noch darf ein Tor den Weg betreten".

Eigentümlich isoliert innerhalb des Textablaufs wirken die Verse 3-6a. Der Aufruf zu gegenseitiger Ermutigung, der Hinweis auf das Kommen Gottes als Rächer und, damit zeitlich verbunden, die Ankündigung der Heilung aller möglichen Gebrechen haben nicht nur mit der wunderbaren Verwandlung der Wüste nichts zu tun, sondern stören auch den Zusammenhang zwischen V.1f* und V.6b.7,

5 Vgl. PROCKSCH, 434f; Jes 59,15; Dtn 5,24; Ex 33,18.

6 Gegen KAISER, 1973a, 228.

7 1966a, 286 Anm. 9. Bei dieser Gelegenheit seien noch weitere Textkorrekturen vermerkt (vgl. BHS): Das □ am Schluß von וְשׁוֹשׁוֹן ist vermutlich eine Dittographie. V.1 schließt schon mit תַּפְרָח . Das letzte Wort von V.6 ist mit G als Verbform zu vokalisieren (DUHM, 284). In V.6b ist wahrscheinlich mit 1 Q Jes^a am Ende לָכֵן anzufügen. In V.7ba ist לְבַצָּה und vielleicht חָצַר zu lesen (KAISER, a.a.O., Anm. 5 und 6). In V.8 ist ein וְרָךְ als Dittographie zu streichen und vielleicht nach G dafür כְּכֹר einzufügen; dann wäre auch das הָל in לָל zu ändern. Möglicherweise ist in V.8a auch das Ende des ersten Satzes korrumpiert und מַסְלָה zu lesen, so daß הָל erhalten bleiben könnte. In V.9a ist תַּמְצָא לָל als Glosse zu streichen und das שׁ hinter וְהָלֹךְ umzustellen.

die semantisch zusammengehören und sich logisch wie Aufruf und Begründung (כי) aufeinander beziehen. Schwer möglich ist es jedenfalls, im Aufbrechen von Wasser und Bächen in der Wüste (V.6b) die Begründung dafür zu sehen, daß Lahme springen und Stumme reden (V.6a) - wie es die jetzige Abfolge im Text nahelegt. Ausschlaggebend ist schließlich, daß diese semantischen und logischen Bruchlinien sich bei der Analyse der sprachlichen Form des Textes auch als Stilzäsuren herausstellen (s.u.). Diese Koinzidenz der Beobachtungen rechtfertigt es, V.3-6a ebenfalls als Erweiterung zu qualifizieren ⁸.

Als ursprüngliche Einheit verbleibt 35,1-2a.6b-10. In diesen Text schieben sich die zwei Erweiterungen V.2b und V.3-6. Die Funktion von V.3-6 scheint zu sein, das in der ursprünglichen Einheit angesagte Heil einer durch eine neue Lage aufs Äußerste bedrängten Gemeinde als Kommen Gottes auszulegen. V.2b könnte aus der Hand eines Glossators stammen, der den Sprachgebrauch von V.2a (כבוד und דרך von Dingen ausgesagt) als anstößig empfindet und theologisch im Blick auf 40,5 umdeutet, könnte aber auch einen Übergang von den Naturaussagen (V.1.2a) zu denen über Menschen (V.3-6) schaffen wollen. In diesem Fall wäre V.2b sicher später als V.3-6.

2. Syntaktische und stilistische Analyse

2.1 35,1-2a.6b-10

Der Text macht einen sorgfältig durchgeformten Eindruck. Der Parallelismus ist streng durchgeführt; bis auf das letzte, antithetische Paralle-

8 Einen ganz anderen Versuch, die Probleme von Jes 35 literarkritisch zu lösen, hat neuerdings HUBMANN vorgelegt. Nach H. ist der Text erst durch eine sekundäre Nachinterpretation V.9b-10 zu einer Ankündigung der Heimkehr umgestaltet worden (30). Die ursprüngliche Einheit stellt dagegen die Verheißung einer eschatologischen Heilszeit dar, die als Folge des Kommens Gottes (V.4b) die Wiederherstellung von Mensch (V.5.6a) und Natur (V.1f. 6b-9a*) ansagt. Ansprechend ist diese Hypothese durch den Versuch, die Textprobleme von V.8.9a als Spuren derselben Nachinterpretation literarkritisch mitzulösen, die mit Hilfe von Zusätzen מְסִלָּה "Gebiet" zum "Weg" umdeutet. In der eigenwilligen Annahme, מְסִלָּה sei keine Nebenform von מַסְלָה, sondern bezeichne ein hindernisfreies und gangbares Gebiet, liegt die Schwäche dieser Interpretation, die schließlich konsequent auch דָּרַךְ הַקֹּדֶשׁ zum "heiligen Gebiet" machen muß (die angeführten Belegstellen Dtn 1,19; 3,1; Ri 8,11 reden aber alle von einer Ortsbewegung, so daß דָּרַךְ

lenpaar sind sie alle synonym angelegt. Die Verslänge ist sehr gleichmäßig gehalten: zu jedem Halbstichos gehören, wenn man die Partikel und Präpositionen außer acht läßt, drei Wörter. Entsprechend ist ein einheitliches Metrum 3+3 anzunehmen. Jeweils drei Verse gehören enger zusammen und bilden eine Strophe; die vier Strophen sind einander paarweise zugeordnet. Die zweite Strophe nimmt in V.6b den Anfang der ersten wieder auf, indem sie wie in V.1 "Wüste" und "Steppe" jeweils in Mittelposition parallelisiert. Im Schlußstichos ist beide Male die Abfolge von Verben (V) und Nomina (N) gleich: N-N-V/N-N-N⁹. Diese Abfolge hat im Mittelstichos jeweils die gleiche Struktur, wobei Verben und Nomina die Plätze tauschen: N-V-V/V-V-V (V.2a) bzw. V-N-N/N-N-N (V.7a). Inhaltlich hängen die beiden Strophen über das gemeinsame Thema "Verwandlung der Wüste" zusammen und haben untereinander die Beziehung von Aufruf und Begründung des Aufrufs.

Auch die dritte und vierte Strophe sind formal und inhaltlich verknüpft. Am augenfälligsten ist wiederum der parallele Einsatz mit w^eqatal-x, wobei das x beide Male ein w vertritt. Beide Mal folgt x-yiqtol; entsprechend sind die Abfolge von Verben und Nomina in den Anfangsstichen gleich: V-N-N/N-N-V (Chiasmus). Ein Vergleich der Mittelstichen der zwei Strophen ist wegen der Textstörung in V.8b nicht möglich. Die Verteilung von Nominal- und Verbalgliedern in den Schlußstichen ist jeweils umgedreht: V-N-N/N-N-V (V.9a) und N-N-V/V-N-N (V.10b). Dabei ist V.10b als Ende des Gesamtgedichtes durch die Konstruktion x-yiqtol / w^eqatal-x hervorgehoben, die sonst im Text nicht vorkommt.

Den semantischen Zusammenhang der beiden letzten Strophen bildet der "heilige Weg". In der dritten Strophe wird dieser Weg vorwiegend negativ beschrieben (zweimaliges w am Versanfang), in der vierten dagegen vorwiegend positiv. Daß sich die negative Abgrenzung dabei aus einer positiven Qualifi-

auch dort als "Weg" zu verstehen ist). Außerdem ist die Vorstellung vom "Weg" schon in V.8.9a verankert. Richtig sieht H. die Spannung zwischen dem in V.4 angesagten Kommen Gottes und dem Kommen der Pilger zum Zion in V.10. Die Ausscheidung von V.3-6a als Erweiterung löst das Problem.

9 Die syntaktische Struktur ist allerdings verschieden: V.2aß Verbalsatz (x-qatal) -Nominalsatz; V.7b elliptische Fortsetzung des Verbalsatzes qatal-x) von V.7a, mit eingeschobenem asyndetischem Relativsatz.

zierung (V.8a) entwickelt und die positive Beschreibung der in Freude wandernden Erlösten in eine negative Aussage einmündet (V.10b β), wirkt nochmals als Verklammerung der beiden Strophen.

Die Einheit des ganzen Gedichts wird inhaltlich von der logischen Abfolge der beiden Strophenpaare konstituiert. In dem Szenarium, das die ersten beiden Strophen erstellen, ereignet sich das Wunder des neuen Weges (zweimaliges betontes שמ am Anfang von V.8 und V.10b). Den äußeren Rahmen bildet das Thema "Freude", das V.1a (שׂוּשׁ) und V.10b (שִׂשׂוֹן) miteinander zur Klammer verbindet und überhaupt in gedrängter, auch wiederholender Reihung von diesem Wortfeld zugehörigen (bzw. in V.10b antonymen) Wörtern die Eckstrophen prägt (שׂוּשׁ, גִּיל, רֵנָן bzw. רֵנָה, שִׂמְחָה, שִׂשׂוֹן, אִנְחָה). So entspricht der Jubel der Wüste am Anfang dem Jubel der Zionspilger am Ende, während sich in den Mittelstrophen das eigentliche Geschehen vollzieht: die Bewässerung der Steppe und die Entstehung der heiligen Straße. Die Strophen sind also einander auf kunstvolle Weise sowohl im Nacheinander als Paare als auch insgesamt konzentrisch (Außen- und Innenstrophen) zugeordnet.

Auch auf der lautlichen Ebene verrät das Gedicht eine bewußte Gestaltung, besonders in den Außenstrophen. Als poetische Mittel werden Gleichklänge eingesetzt: Paronomasie (V.2a) und Figura etymologica (V.2a) sowie Assonanzen (V.10a β .b α).

2.2 35,3-6

Die Erweiterung hebt sich syntaktisch und stilistisch deutlich ab. Jeweils zwei Stichen gehören zueinander: In V.3.4a dominieren die Imperative, in V.4b, durch den Präsentativ abgehoben, Verbalsätze, die das Kommen und Eingreifen Gottes ankündigen. In V.5f schließlich schildern Verbalsatzpaare, durch das wiederholte וַיַּח parallelisiert, die wunderbare Heilung von Gebrechen. Nur diese beiden Verse erreichen auch die metrische Regelmäßigkeit der Grundschrift, sonst wechseln zwei- und dreihebige Halbstichen ab.

Die Textstruktur steht zu der genannten Dreigliederung insofern in Spannung, als die wörtliche Rede nicht erst mit dem Präsentativ, sondern schon in V.4a beginnt. Ungewöhnlich ist der Chiasmus in V.3, wo der zweite Imperativ in

Schlußposition gerät. In V.4b fällt der doppelte Subjektwechsel ¹⁰ auf, der die syntaktischen Beziehungen verunklärt und zusammen mit dem doppelten יבוא wohl als Zeichen stilistischen Ungeschicks im Umgang mit dem literarischen Modell zu werten ist, das dem Verfasser offenbar als Vorlage diente, nämlich 40,9f.

V.5f ist ebenmäßiger gebaut und setzt die Stilmittel von Chiasmus und Asso- nanz ein (V.5). Auf dem Hintergrund von V.6b-10 fällt auf, daß die dort re- gelmäßig eingehaltenen Positionsregeln des Verbalsatzes ¹¹ (qatal-x als Nor- malform und x-yiqtol als Inversionsform) aufgegeben sind (vgl. V.6 mit V.9 und V.10b); die Präformativkonjugation an zweiter Stelle fungiert anschei- nend als reines Zukunftstempus. Auch auf stilistischer Ebene bestätigen so- mit verschiedene Beobachtungen die Ausscheidung von V.3-6 als sekundärer Erweiterung.

3. Beobachtungen zur semantischen Analyse

3.1 35,1-2a.6b-10

Das Gedicht stellt auf der lexikalischen Ebene keine besonderen Proble- me. Seine einzelnen Elemente sind weitgehend aus anderen literarischen Kon- texten entlehnt oder stellen geprägte Wendungen dar.

Die Begriffe für Wüste und Steppe (ערבה und מדבר) werden auch sonst gerne synonym gebraucht ¹² und sind hier, wie in 41,18f, durch "trockenes Land" zusätzlich akzentuiert, weil dieser Aspekt für das folgende Wunder bedeutsam

¹⁰ Das betonte מן nimmt "euer Gott" auf. Anders WERNBERG-MOLLER (71-73), der מן אלֵהֵיכֶם als Langform von מן אלֵיכֶם "zu euch" versteht und, mit nominaler Interpretation des מן, so übersetzt: "Behold, to you vengeance will come, the recompence of God will come, and (so will) your salvation" (73). Weder vermag die "Langform" zu überzeugen, noch die daraus folgende Satz- struktur. Dagegen spricht auch die Abhängigkeit von 40,9f.

¹¹ Vgl. RICHTER, 1963a, 353.

¹² Vgl. 40,3; s.o.S. 45 Anm. 66.

ist. Die Wüste soll sich freuen und jubeln ¹³. Daß in einem Zuge damit auch "sprießen" genannt wird, läßt das Hervorbrechen der Vegetation wie in 55,13 (vgl. Ps 65,13f) als Ausdruck der Freude erscheinen; metaphorisch ist פרח mit שוש ebenfalls in 66,15 parallel gesetzt. Als Vergleich dient das Affodil, ein Liliengewächs ¹⁴, das in Hld 2,1 als typisches Gewächs der Saron-ebene erscheint, welche ja gleich im folgenden genannt wird. Mit der "Herrlichkeit des Libanon" ist, wie in 60,13, der dichte Baumbestand gemeint, ebenso mit der "Pracht des Karmel", der seiner Bewaldung wegen sprichwörtlich ist ¹⁵. Libanon, Karmel und Saron werden in diesem Sinne auch in 33,9 zusammen genannt. Die Saronebene (südlich des Karmel) war im Altertum ein schwer passierbares, sumpfiges Waldgebiet ¹⁶, z.T. als Weideland genutzt ¹⁷. Die Aussage ist klar: Die Wüste soll eine üppige Vegetation hervorbringen, wobei allerdings Fruchtbarkeit und Nutzbarkeit keine Rolle spielen, sondern nur der Gegensatz zwischen Öde und Pflanzenreichtum. Das Bild ist ohne Rücksicht auf die Fortsetzung so überschwenglich ausgemalt, daß essachlich in Spannung zur Schaffung der Straße in den letzten beiden Strophen gerät, ist doch der fast undurchdringliche Wald von Karmel und Saron in der Antike gerade eines der Hindernisse auf der großen Nordsüdroute durch Palästina.

Anlaß zu Jubel und Wachstum ist die Bewässerung der Wüste. Wasser bricht hervor ¹⁸, Regenbäche beginnen zu fließen ¹⁹ und verändern die Landschaft. שרב muß, parallel zu צמחון, hier das Land bezeichnen ("Glutland"), und wird also etwas anders verstanden ²⁰ als in 49,10 (dort parallel zu שמש als "Hitze"), wovon es andererseits wohl abhängig ist (dort auch das seltene

13 שוש und גיל parallel in 61,10; 65,18f; 66,10; Zef 3,17; Ps 35,8; mit dem Nomen גיל Ijob 3,22; גיל und רנן parallel in 49,13.

14 Vgl. PROCKSCH, 435; KAISER, 1973a, 288 Anm.11.

15 Vgl. Jer 50,13; Am 1,2; Nah 1,4 (dort mit Libanon).

16 Vgl. BALY, 81.

17 Vgl. 65,10; 1 Chron 27,29.

18 נקע ni im Sinn von "hervorbrechen" nur noch 58,8; Gen 7,11; Spr.3,20.

19 Auf der semantischen Ebene bestätigt sich die Textkorrektur nach 1 Q Jes^a; Regenbäche (= Wadis) brechen nicht wie Quellen hervor. נחן verbindet sich nie mit נקע, sondern mit נחן und נחל.

20 Vgl. ELLIGER, 1933a, 274.

מים "Wasserquellen"). Der "Schilftümpel" (אגם) stammt aus 41,19. Auch sprichwörtliche Wüstentiere müssen weichen: wo Schakale lagerten ²¹, wächst nun Schilf. Die Erwähnung der Wüstentiere hängt vermutlich von 43,20 ab, wo Schakale und Strauße Gott loben. Hier verschwinden sie wahrscheinlich deshalb, weil sie als unreine Tiere an der neuen Via sacra keinen Platz haben.

Wie diese Straße entsteht, wird nicht gesagt - sie ist einfach da. Heilig ist sie in dem dynamistischen Sinn ²² des Vorbehaltenseins: Kein Unreiner und nichts Unreines darf sie betreten, auch kein Tor ²³. Sie ist dem alltäglichen Gebrauch entzogen. Auch von Löwen und anderen Raubtieren ²⁴ droht dort keine Gefahr. Wem diese Straße vorbehalten ist, verrät die letzte Strophe: es sind die Israeliten, die Erlösten und von Jahwe Befreiten. Die Partizipien von אָל und פָּדָה sind hier wie in 51,10f parallel gebraucht. Da aber 51,11 wahrscheinlich aus 35,10 übernommen ist ²⁵, ist nicht diese Parallelisierung von 51,10f abhängig, sondern umgekehrt.

Knapp und treffend bestimmt PROCKSCH ²⁶ die Bedeutung der beiden Verben und ihr Verhältnis zueinander: "Die Wurzel אָל und פָּדָה verhalten sich wie 'einlösen' und 'auslösen'. Denn אָל setzt eine haftpflichtige Verwandtschaft voraus, für die das einzelne Glied zurückgewonnen wird, sei es durch Blutrache oder Freikauf oder Entschuldung. Eine solche Haftverpflichtung besteht bei פָּדָה nicht, sondern hier ist die Lösung in den freien Willen des Löser gestellt ...". Umgekehrt bedeutet dies aus der Sicht des "Erlösten": auf die "Einlösung" besteht ein Anspruch aufgrund einer familienrechtlichen Bindung, nicht aber auf die "Auslösung". Diese Unterschiede bleiben als Nuancen auch im religiösen Sprachgebrauch zu berücksichtigen, wo der spezifisch juristische Charakter der Wurzel zugunsten des allgemeinen Sinns "befreien,

21 Vom Aufenthaltsort von Schakalen ist oft sprichwörtlich die Rede, allerdings mit מְנוּחָם: Jer 9,10; 10,22; 49,33; 51,37; oder מְנוּחָם: Ps 44,20.

22 Vgl. MÜLLER, THAT II, 586f.

23 Im ethischen Sinn des weisheitlichen Sprachgebrauchs; vgl. Spr 12,1; 13,11; 15,5.10; 24,9.

24 Zur Konstruktion מְנוּחָם פָּרִיץ vgl. GK § 132c.

25 S.o.S. 93f.

26 437f. Zu אָל s.o.S. 86, zu פָּדָה STAMM, THAT II, 389-408.

retten" zurücktritt. Es ist wohl kein Zufall, daß in Jes 40-52 לאָ einen Zentralbegriff darstellt, die Wurzel פָּדָה aber ganz vermieden wird ²⁷. In Jes 40-52 ist die bleibende Bindung Jahwes an sein Volk die Grundlage der Argumentation. Die Parallelsetzung ²⁸ kann demgegenüber schon eine gewisse Nivellierung bedeuten.

Auf den Exodus aus Ägypten hat פָּדָה zuerst das Deuteronomium angewandt ²⁹; dieser Gebrauch hat den entsprechenden von לאָ vielleicht nachgezogen ³⁰. Für Gottes neues Heilshandeln, nach dem Modell des alten Exodus, tritt לאָ in Jes 40-52* ein. פָּדָה rückt in noch späteren Schichten nach (50,2; 51,11; 35,10). Ein älteres Vorbild für den Gebrauch dieser beiden Verben bietet vielleicht die vordeuteronomistische Grundschrift von Jer 30f in 31,11 ³¹.

Von den Erlösten wird gesagt, daß sie "gehen und zurückkehren" (V.9b.10a). Das kann eine endgültige Heimkehr der Diaspora zum Zion bedeuten (so versteht es sicher der Bearbeiter, der den Vers in 51,11 eingefügt hat), aber auch im Sinn von hin- und herziehen gemeint sein ³², also als Pilgerverkehr, zumal, wie DUHM ³³ und MARTI ³⁴ betonen, die Via sacra nicht für einmalige Benutzung, sondern als bleibende Straße angelegt zu sein scheint. Das Bild von der Freude als Kopfbedeckung (V.10a) kehrt vielleicht den Trauerbrauch um, sich das Haupt zu verhüllen ³⁵.

"Ewige Freude" (ebenso noch 61,7) gehört zu jenen Constructus-Verbindungen mit וְיָלֵךְ, die das kommende Heil als endgültig festschreiben und im Jesajabuch zum Sprachgut der späteren Partien gehören (51,11; 54,8; 55,3.13; 56,5;

27 50,2 (נִלְטָף) und 51,11 (s.o.) sind sekundär.

28 Sonst noch Jer 31,11; Hos 13,14; Ps 69,19.

29 Dtn 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18. Vgl. STAMM, a.a.O., 405.

30 STAMM, THAT I, 390.

31 Vgl. o.S. 52 Anm. 93.

32 Vgl. Gen 8,3.7; Ez 35,7.

33 257.

34 247.

35 Vgl. 2 Sam 19,5; Jes 25,7f.

60,15.19; 61,7.8; 63,12)³⁶. Der besondere theologische Stellenwert, den עולם in Jes 40-52* besitzt (bis auf das gewichtige עולם אלהי in 40,28 fehlen bezeichnenderweise die besagten Constructus-Verbindungen³⁷) verdünnt sich in diesem Sprachgebrauch, עולם wird "zu einem gern gebrauchten, teilweise auch schon etwas abgegriffenen Beiwort für Gott und die höchsten religiösen Güter"³⁸.

V.10b ist wohl im Sinne von G aufzufassen³⁹: Jubel und Freude holen die Pilger auf ihrem Wege ein. In diesem Bild klingt eine dynamistische Denkweise an, die sich Segen und Fluch (Dtn 28,2.15.45), Schuld (Ps 40,13), Gottes Zorn (Ps 69,25) und sein Heil (Jes 59,9) als eigenständige Mächte vorstellt (vgl. Ps 23,6; 85,11).

3.2 35,3-6a

V.3a,4a bedient sich in freier Variation der Sprache der Ermunterung, wie sie vor allem in der deuteronomistischen Literatur formelhaft geprägt und in den Chronikbüchern aufgenommen ist⁴⁰. Dazu gehören die parallelen Imperative von דָּרֹךְ und פָּחַד (dort Qal) und der Zuspruch "Fürchtet euch nicht" (Dtn 31,6; Jos 10,25; 2 Chron 32,7; im Singular Dtn 31,7.23; Jos 1,6.7.9.18; 1 Chron 22,13). In Dtn 31,6-8 steht auch "schlaff werden" in diesem Zusammenhang. Das רָפָה "Schlaff werden" der Hände ist eine geprägte Wendung, die Angst und lähmendes Entsetzen bezeichnet (vgl. Am 4,1), in der prophetischen Literatur in der Regel als Reaktion auf Jahwes Gerichtshandeln (Jes 13,7; Jer 6,24; 50,43; Ez 7,17; 21,12); in späteren Texten drückt sie Müdigkeit und Mutlosigkeit aus (Zef 3,16; Ijob 4,3; Neh 6,9; 2 Chron 15,7). Auch das Versagen der Knie ist ein Zeichen der Angst (ebenfalls in Ez 7,17; 21,12), und das "Übereilte", d.h. schnell schlagende Herz wird (anders als in 32,4) ebenso zu verstehen sein. Insgesamt wird deutlich, daß V.3f nicht dazu auf-

37 Zu 44,7 s. BHS.

38 JENNI, THAT II, 239.

39 S. BHS; vgl. PROCKSCH, 438.

40 Vgl. VON DER WOUDE, THAT I, 210. LOHFINK, 1962a, 37.

fordert, Mutlosigkeit im Sinn von Resignation und erlahmender Hoffnung zu bekämpfen, sondern lähmender Angst entgegenzutreten will. Dies ist wichtig als Bindeglied zum vorausgehenden Kap. 34. In Kap. 35 hat eine solche Aufforderung keinen Anhalt und erscheint als ganz unmotiviert. Erneut bestätigt sich das Ergebnis der literarkritischen Analyse.

Ob V.3 literarisch direkt von Ijob 4,3f abhängt, wie gerne angenommen wird ⁴¹, oder sich aber die wörtlichen Übereinstimmungen aus gemeinsamem Gebrauch geprägter Wendungen erklären, ist schwer zu entscheiden.

"Seht da, euer Gott" (V.4b) ist dagegen Zitat aus 40,9, das im folgenden in charakteristischer Abwandlung fortgeführt wird (s.u.). נקם "Rache" und גמול "Vergeltung" (der weitere, an sich neutrale Begriff ⁴²) werden auch in Jes 59,17f; Jer 51,7; Ps 94,1f ⁴³ zusammen gebraucht. Gottes Kommen bedeutet Rache an seinen Feinden - dies ist wiederum eine Verbindung zu Kap. 34 (vgl. 34,8a) - und Rettung für die Frommen.

Diese Rettung wird in V.5f in vierfacher Entfaltung ausgemalt: die Gebrechen von Blinden, Tauben, Lahmen und Stummen werden geheilt. Eine metaphorische Deutung im Sinn von 42,18f; 43,8; 56,10 (Unempfindlichkeit für Gottes Willen und Handeln) scheitert am "Klettern" (גָּדַל) der Lahmen, das wörtlich gemeint sein muß. Vielmehr scheint hier die Vorstellung von 32,24 weiter entfaltet, daß in der eschatologischen Heilszeit alle Krankheiten geheilt sein werden.

4. Die Motive und ihre Verarbeitung

4.1 35,1-2a,6b-10

Was in den vorigen Abschnitten an vielfachen Anspielungen und Entlehnungen herausgearbeitet wurde, soll hier nochmals zusammenfaßt und geordnet

41 KAISER, 1973a, 288.

42 Vgl. SAUER, THAT I, 426-428; ders., THAT II, 106-109.

43 Vgl. Ps 94,1 mit Jer 51,26 ("Gott der Rache")

werden, um die Abhängigkeit, aber auch die relative Eigenständigkeit des Textes klarer in den Blick zu bekommen.

Die beiden ersten Strophen inspirieren sich an 41,19; 42,11; 43,20; 49,10; 51,3 und 55,12f. Für die Form der hymnischen Aufforderung, falls es dazu überhaupt einer speziellen Anregung bedurfte, könnte der Hymnus 42,10-13 mit V.11 Vorbild gewesen sein (wo allerdings die Wüste nur u.a. im Rahmen eines geographischen Rundblicks genannt wird). Die Verwandlung der Wüste als Anlaß des Jubels bieten 43,20 (dort jubeln die Wüstentiere und die Heimkehrer) und 51,3 (dort ist von der Wüste Jerusalems, d.h. wohl der Wüste Juda die Rede). Am nächsten steht unserem Text in der direkten Verbindung von Jubel und Hervorbrechen von Pflanzen als Ausdruck der Freude 55,12f, während die neue Vegetation in 41,19 ein funktionales Element bleibt, nämlich den Heimkehrenden Schatten und Kühle zu spenden.

Indem der Verfasser aus den Vorlagen Einzelzüge herausisoliert und zu einem Bild verschmilzt, entsteht eine neue, eigenständige Aussage. Die Wüste ist nicht nur Ort und Medium, sondern (wie in 51,3) Empfängerin des Heils. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß der ursprüngliche Kontext des Motivs, Wegbahnung und Heimkehr (vgl. 41,17-20; 55,12f), zunächst ganz ausgeblendet wird. Auch die Bewässerung dient nicht mehr zuerst dazu, "mein ausgewähltes Volk zu tränken" (43,20), sondern dazu, den Jubel und das Erblühen der Wüste zu begründen. Was in 43,20a im Lobpreis der Wüstentiere als Nebenakzent angelegt war, ist hier bis zur Verselbständigung des Motivs weitergeführt (wobei die unreinen Tiere allerdings verschwinden müssen). Wie locker die inhaltliche Verbindung zu den folgenden Strophen ist, wurde an der Beobachtung deutlich, daß die dichte Bewaldung nach Art von Libanon, Karmel und Saron für die neue Straße zum Zion eher zum Hindernis werden müßte.

Auch das Wegmotiv hat sich gegenüber den Vorlagen 40,3; 43,19; 49,11 in Gestalt und Funktion gewandelt. Nicht daß und wie eine solche Straße wunderbar entsteht, wird, wie in den Vorlagen, geschildert. Wichtig ist dem Verfasser dagegen, daß sie von den Juden ungestört begangen werden kann, unbehelligt von Heiden und von wilden Tieren. Hier verliert das Wegmotiv die Schlüsselfunktion, die es in Jes 40-48 hatte. Offenbar hängt das mit einer veränderten Erwartung zusammen, die nicht mehr mit der umfassenden Heim-

führung der Diaspora nach Palästina rechnet, sondern sich mit dem freien und gefahrlosen Zugang der jüdischen Pilger zum Heiligtum begnügt. Auf diesem Hintergrund wird rückblickend verständlich, warum sich hier die anspruchsvollen, wunderhaften Elemente des Wüstenzugs vom Wegmotiv ablösen und verselbständigen. Sie haben in ihrem ursprünglichen Kontext keine Funktion mehr und weiten sich nun, davon abgehoben, zur Beschreibung des neuen Heilszustandes. Darum ist übrigens auch die Frage falsch gestellt, welche Wüste eigentlich in 35,1.6b gemeint sei, die syrische Wüste, die von Babylonien her auf dem Weg nach Jerusalem zu durchqueren wäre, oder die Wüstengebiete in Juda selbst (wie in 51,3) ⁴⁴. Die Unbestimmtheit im Text scheint vielmehr durchaus beabsichtigt. Daß "die Wüste" jubelt und aufblüht, ist Zeichen einer neuen Heilszeit, einer veränderten Welt ⁴⁵. Die sich wandelnde Wüste ist zum Weltsymbol geworden.

4.2 35,3-6a

In V.3f versucht der Bearbeiter "eine Neuschöpfung von 40,1f" ⁴⁶. Von dort stammt die Struktur (Imperativreihe) und die Gattung Heroldsinstruktion. Mit den Verben aber hat sich der Inhalt und die Stimmung gegenüber dem Tröstungsbefehl an Jerusalem verschoben. Dort wird das Volk, hier eine bestimmte Gruppe angesprochen, dort soll getröstet und ermutigt, hier entgegen der lähmenden Angst zu Festigkeit und Aushalten aufgerufen werden. Entsprechend ist auch die Vorlage der wörtlichen Rede in V.4 umgestaltet, 40,9b.10. Hinter dem Zitat "Seht da, euer Gott" ist eine Interpretation eingefügt: "Die Rache kommt, Gottes Vergeltung" und die Ankündigung des Kommens Gottes (vgl. 40,10), vielleicht angeregt durch 62,11a, durch eine Zweckaussage erweitert: "um euch zu retten". Diese Veränderungen passen mit dem Hintergrund von V.3 zusammen. Gottes Kommen bedeutet Rache an den Feinden und Rettung vor einer Bedrohung, die die Adressaten der Botschaft ängstigt und verstört.

44 Diese Frage erörtert PROCKSCH, 435.

45 Von "transformed world" spricht SCOTT, 358.

46 KAISER, a.a.O.

Die Heilsschilderung in V.5f greift, wie oben schon festgestellt, mit den "Blinden" und "Tauben" 42,18f; 43,8 auf, vielleicht auch 56,10, versteht diese Gebrechen und ihre Heilung aber, anders als in den Vorlagen, im buchstäblichen Sinn. In dieser Hinsicht setzt die Erweiterung eine Tendenz des Grundtextes fort, wenn auch in einem anderen Objektbereich: ihr Heil ist eine neue, verwandelte Welt.

5. Redaktionskritische Überlegungen

5.1 Zum Verhältnis von Jes 34 und Jes 35

Daß Jes 34 und Jes 35 zusammengehören und sogar aus der Hand desselben Verfassers stammen, kann als *opinio communis* der Exegeten gelten⁴⁷. Welche Konsequenzen hat das Ergebnis der hier vorgelegten Analyse von Kap. 35 für diese These?

Zunächst seien die Argumente für eine Zusammengehörigkeit von Kap. 34f genannt. Eine ausdrückliche Verbindung schafft V.4b mit der Ankündigung, daß Gott als Rächer kommt. Die Vorstellung vom Strafgericht Jahwes über die Völker und speziell Edom ist konstitutiv für 34,2-8, das gemeinsame Stichwort "Rache" fällt betont in V.8. Darüberhinaus sind Angst und Schrecken, die V.3 voraussetzt, wie oben gezeigt, nicht auf dem Hintergrund von Kap. 35 zu verstehen, wohl aber als Reaktion auf Kap. 34.

Ein auffälliger gemeinsamer Einzelzug ist der "Wohnplatz der Schakale" (34, 19) bzw. "wo Schakale lagern" (35,7), beide Mal gefolgt von dem schwierigen חציר ("Ort"?)⁴⁸. Stilistische Ähnlichkeiten kommen dazu: Vorliebe für Assoonanzen und Paronomasien (34,3b.4b.6b.7b.8a), markante parallele Einsätze (34,2.6.8; 34,12a.14b.15b). Besonders die letzte Gruppe erinnert mit dem wiederholten שׁ an 35,8a.9a.9b⁴⁹.

47 Vgl. EISSFELDT, 440.

48 Zum Text s.o. Anm. 7.

49 Eine ausführliche Stilkritik von Jes 34 bei MUILENBURG, 1940a, 339-365.

Auf der Ebene des Stils lassen sich aber auch die Unterschiede nicht übersehen. Gegenüber dem regelmäßigen Strophenbau und der logischen Abfolge in 35,1-2a.6-10 wirkt Kap. 34 eigentümlich ungeordnet: Eine vergleichbare strophische Struktur läßt sich nicht erkennen, sachlich zusammengehörige Elemente sind im Text verstreut (Tiere in V.11a.13a.15). Vielleicht beruht ein Teil dieser Schönheitsfehler auf nachträglicher Erweiterung und Glossierung⁵⁰, insgesamt aber dürfte das Urteil nicht ungerecht sein, daß das literarische Niveau des Grundtextes von Kap. 35 in Kap. 34 nicht erreicht wird. Zumindest aber ist ein Ursprung von derselben Hand und in einem Zuge schwer vorstellbar. Die vorhandenen Beziehungen in Stil und Vokabular könnten sich gut dadurch erklären, daß der Verfasser von Kap. 34 sich an der Grundschrift von Kap. 35 als positivem Gegenbild seines eigenen Schreckensgemäldes orientiert hat.

Alle inhaltlichen Beziehungen zwischen den beiden Kapiteln sind in V.3f gebündelt. Der Autor der Erweiterung V.3-6 ist offenbar für die Verbindung zwischen Kap. 34 und Kap. 35 verantwortlich. Vielleicht ist er mit dem Verfasser von Kap. 34 identisch. Im Miteinander von präventivem Stilwillen und mangelhafter Formbeherrschung im einzelnen ist er ihm jedenfalls an die Seite zu stellen.

5.2 Zum Verhältnis von Jes 34f zu Jes 40-66

Ob im Rahmen der Gesamtkomposition des Jesajabuches Kap. 34 eher als Schluß von 1-33 oder aber als durch die Einfügung der Jesajalegenden von 36-39 verstellter Anfang von 40-66 zu verstehen ist, gehört seit den Arbeiten von GRAETZ⁵¹ und TORREY⁵² zu den kontroversen Problemen der Jesajaforschung. Die letztere Ansicht wurde zuletzt 1952 von POPE⁵³ vertreten. Be-

50 Störungen der Kohärenz liegen z.B. zu Beginn von V.4, in V.5 und zu Beginn von V.12 vor.

51 1-8; Zit. nach POPE, 235.

52 103-104; 297-309.

53 Modifiziert nimmt SMART (292-294) die Hypothese von TORREY wieder auf. Eine Darstellung der Problematik (mit weiterer Literatur) findet sich bei LUTZ, 85f.

lastet ist sie durch TORREYs unhaltbare Voraussetzung, daß Jes 40-66 das homogene Werk ein und desselben Verfassers darstellt ⁵⁴.

Unbestreitbar ist andererseits der Zusammenhang beider Kapitel, besonders aber von Kap. 35, mit Sprache und Inhalt des zweiten Teils des Jesajabuchs. Die Sprachverwandtschaft führt dabei deutlich in die späteren, "tritojesanischen" Parteien ⁵⁵. Folgende Wörter und Wortverbindungen aus Jes 35 seien aufgeführt, die nicht im ursprünglichen Text von Jes 40-52 vorkommen, wohl aber in seinen Erweiterungen und in Jes 53-66: שוש 61,10; 62,5; 64,4; 65,18f; 66,10.14; parallel zu גיל 61,10; 65,18f; 66,10; פרח 66,14; גילה 65,18; כבוד-הלבנון 60,13; שרון 65,10; נקם 47,3; 59,17; 61,2; 63,4; גמול 59,18; 66,6; בקע 48,21; 58,8; 59,5.9; 63,12; נחל 57,5.6; 66,12; נוה 65,10; נשג hi 51,11; 59,9; נוס 51,11; 59,19.

Nimmt man diese Beobachtungen mit den anderen Ergebnissen der Analyse von Jes 35 zusammen, so läßt sich vorläufig versuchsweise diese Hypothese aufstellen: Jes 35,1-2a.6b-10 bildet in einem späten Stadium der Geschichte von Jes 40-66 (frühestens gleichzeitig mit Jes 60-62) die Einleitung dieses Textkomplexes ⁵⁶. In einer noch späteren Phase wird Kap. 34 (blutiges Gericht über "Edom") vor und 35,3-6a eingebaut; diese Schicht ist vielleicht auch in 63,1-6 (ebenfalls blutiges Gericht über "Edom") und in anderen apokalyptischen Zusätzen repräsentiert. Möglicherweise steht dieser Vorgang schon im Zuge der Zusammenfügung von Jes 1-33 und 40-66, wenn nämlich, wofür manches spricht, Kap. 34 auch von 13,20-22 abhängig ist.

54 TORREY, a.a.O., 53.

55 Vgl. CASPARI (1934a, 3): "Wenn eine stilistische und sonstige Trennung zwischen Tritojes und Dtjes besteht, so wird sie durch 35 bestätigt und tritt 35 auf die Seite Tritojes. Von 35 nach vorne nimmt aber die Verwandtschaft mit 40-66 ab".

56 Ähnlich FOHRER, 1976a, 14.

3. TEIL

Auswertung und Interpretation

1. Redaktionskritische Zwischenbilanz

1.1 Die Aufgabe

Aus der Analyse einzelner, wenn auch gezielt ausgewählter Texte läßt sich gewiß keine vollständige, abgesicherte Redaktionsgeschichte eines Großtextes entwickeln. Dennoch ergeben sich aus den bisherigen literarkritischen Ergebnissen Folgerungen, die über den Bereich des isolierten Einzeltextes hinausreichen. Die Einzelanalyse erhält dabei etwa jene Funktion, die in der Archäologie Sondageschächte und Profilschnitte haben. Gelingt es an einem Punkt, die freigelegte Schichtabfolge in Beziehung zu vergleichbaren Beobachtungen an anderen Punkten zu setzen, dann wird die hypothetische Rekonstruktion eines "Stratums" möglich, dessen endgültigen Nachweis freilich erst eine umfassende Feldgrabung führen kann.

Damit ist die Aufgabe dieses Abschnitts beschrieben: die in den Einzeltexten beobachteten Grundschichten und Erweiterungen zum weiteren Kontext in Beziehung zu setzen und zu überprüfen, ob sich dabei Anhaltspunkte für die Existenz durchgehender Bearbeitungs- und Erweiterungsschichten ergeben.

Zwei Erweiterungsschichten haben in der Forschung seit längerem weitreichende Anerkennung gefunden, trotz vielfachem Dissens in der Einzelbeurteilung: einerseits die sogenannten "Ebed-Jahwe-Lieder" 42,1-4 (9); 49,1-6; 50,4-9 (11) und 52,13-53,12, andererseits die Polemiken gegen die Anfertigung und den Kult von Götterbildern 40,19-20; 41,6-7; 42,17; 44,9-20; 45,16-17.20b; 46,5-8 ¹. Keiner der hier aufgeführten Texte fällt in den Bereich der in dieser Untersuchung vorgelegten Analysen, darum muß die Frage nach der Exi-

¹ Diese Aufstellung folgt WESTERMANN, 1966a, 27. KAISER (1970a, 208) nimmt noch 48,22 hinzu.

stenz, der Bedeutung und der Funktion dieser Erweiterungsschichten hier weitgehend ausgeklammert werden. Das gilt speziell für die Götzenpolemik ²; auf die Ebed-Jahwe-Lieder soll nur am Rande eingegangen werden, insofern nämlich die im folgenden entwickelte Hypothese auch ihre Problematik vielleicht in ein neues Licht rückt.

Nicht um die beiden genannten Textgruppen geht es somit, sondern um die kritische Befragung jener vorherrschenden Meinung, von ihnen und kleineren Einzelzusätzen abgesehen sei "das Buch (scil.Jes 40-55) im wesentlichen in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten" ³. Dagegen steht hier, ausgehend von der festgestellten Mehrschichtigkeit einiger zentraler Texte, die Vermutung, daß in Kap. 40-55, abgesehen von den eben genannten Erweiterungen und Zusätzen, mehrere sukzessive Schichten unterschieden werden können.

1.2 Der Prolog 40,1-11 als Schlüsseltext

1.21 Beziehungen zu 55,6-12

Eine Schlüsselposition nimmt in diesem Arbeitsgang der Prolog 40,1-11 ein. Die eingehende Analyse im ersten Teil der Untersuchung ⁴ hat gezeigt, daß sich, abgesehen von den kleineren Zusätzen V.7b und V.11, um den Kern V.3-5ab α die beiden Erweiterungen V.1f.9f und V.6-7a.8 legen. Um mit der späteren dieser beiden Erweiterungen zu beginnen: Das Bildwort von der Vergänglichkeit allen Fleisches und der bleibenden Kraft des Gotteswortes hat sein deutliches Gegenstück in 55,10f. Nicht nur die Aussage und speziell ihr zeitlose Gültigkeit beanspruchender Charakter stimmen überein, auch der Vergleich mit Naturphänomenen und die eigentümliche Hypostasierung des Got-

2 Der sekundäre Charakter der Götzenpolemik wird neuerdings wieder öfter bestritten, vgl. PREUSS, 1971a, kurz zusammengefaßt ders., 1976a, 61-73; ähnlich SPYKERBOER. M.E. sind die klassischen Argumente gegen ihre Ursprünglichkeit (vgl. WESTERMANN, 1966a, und ELLIGER, 1978a, jeweils z.St.) noch nicht widerlegt.

3 KAISER, 1970a, 208.

4 S.o.S. 42.

teswortes sprechen für die Zusammengehörigkeit. Seit DUHMs Abtrennung von 56-66 als Tritojesaja wurde diese Beobachtung immer wieder kompositionskritisch ausgewertet: Wie 40,1-11 als Prolog den Komplex 40-55 eröffne, so schließe ihn 55,6-13 als Epilog ab. Die beiden Texte legten sich als eine Klammer um das Buch, konstituierten so seine Geschlossenheit und bezeugten eine planmäßig ordnende Hand ⁵.

Tatsächlich gilt diese Argumentation nur für 40,6-8* und 55,10f. Diese beiden Texte stehen in engster Beziehung zueinander. Ganz anderer Art sind dagegen die Verbindungen, die zwischen 55,6-9 und 55,12f einerseits und 40,1f sowie 40,3-5 andererseits bestehen ⁶: beide Male wird ein Thema des Prologs aufgenommen, aber in charakteristischer Umgestaltung: aus der tröstenden Zusage an Jerusalem, die Schuld sei abgeübt (40,1f) wird der Mahnruf an den Einzelnen zur Umkehr, weil Gott ihm vergeben werde (55,6-9). Aus dem gewaltigen, alle Hindernisse einebnenden Bau der Jahwestraße im Prolog (40,3-5) wird die triumphale Heimkehr der Diasporajuden durch eine zum Paradies verwandelte Wüste ⁷. Dieses Miteinander von Wiederaufnahme und Umgestaltung der Prologthemen läßt m.E. zwar auf eine planmäßig ordnende Hand schließen, aber es ist die Hand eines Bearbeiters, der seinen Epilog in Kap. 55 im Blick auf den Prolog 40,1-5.9f verfaßt und zugleich seine "Theologie des Wortes" durch Einfügung von 40,6-8* auch am Anfang des Buches verankert.

Eine weitere Fragestellung, die von der in 40,6-8* und Kap. 55 aufgewiesenen Erweiterungsschicht ausgeht, kann hier zunächst nur angedeutet werden: Wie in der Analyse des Prologs dargestellt ⁸, interpretiert erst die Erwei-

5 Vgl. z.B. MARTI, 269; EISSFELDT, 455.

6 MELUGIN (1976a, 87) verzeichnet diese Beziehungen zur Stützung seiner Hypothese einer sekundären "kerygmatischen" Komposition ursprünglich selbständiger Einheiten. Dabei verzichtet er (hier wie überhaupt) von vornherein auf eine literar- und redaktionskritische Analyse, weil es für sie wegen der gründlichen Verschmelzung der Einheiten durch den Redaktor keinen Anhaltspunkt mehr gebe. Vgl. 175: "Indeed, it seems to me that in its final form the collection has deliberately eradicated any indicators of the process of growth. It is as if we were intended to see only the final pattern of arrangement." Dies wäre allerdings eine für einen Redaktor ungewöhnliche Radikalität.

7 S.o.S. 126ff.

8 S.o.S. 66.

terung 40,6-8* ihren Kontext mittels Anspielungen auf Jes 6,1-10 als Beauftragung einer individuellen Prophetengestalt. Es wäre zu überprüfen, ob hier nicht eine Beziehung zu jener individuellen Gestalt des Ebed Jahwe besteht, wie sie im 4. Ebed-Jahwe-Lied 52,13-53,12 beschrieben wird.

1.22 Beziehungen zu 52,7-10

Viele Kommentatoren haben die Ähnlichkeit von 40,1-11 und 52,7-10 erkannt und beschrieben⁹. Auffällig ist aber die folgende, präzisere Beobachtung: Die in der literarkritischen Analyse ermittelte erste Erweiterungsstufe des Prologs schließt mit ihrem Eigentext (40,1f.9f) alle Beziehungen zu 52,7-10 ein; außerhalb von 40,1-5*.9f läßt sich dagegen kein Bezug zu 52,7-10 finden.

Zur Illustration seien hier alle Beziehungen zusammengestellt, und zwar in der Reihenfolge von 52,7-10. Der "Freudenbote" (מְבַשֵּׂר) nimmt die "Botenschar" (מְבַשְּׂרוֹת) von 40,9 wieder auf. Beide Male erscheint der bzw. die Boten auf Bergeshöhen (הַר־גְּבוּהָ bzw. הַרִים). Wie sich die Botentätigkeit in 52,7 in einer Reihe von Partizipien mit אָמַר am Ende entfaltet, so in 40,9 in einer Reihe von Imperativen, die in אָמְרוּ einmünden. Die Adressaten sind beide Male dieselben: Jerusalem bzw. Zion (in 40,9 zusätzlich die Städte Judas). Beide Male ist vom Erheben der Stimme die Rede (וְשָׁא קוֹל bzw. הִרִים קוֹל). Was angekündigt wird, ist das Kommen (בּוֹא) bzw. die Rückkehr (שׁוֹב) Jahwes. Was Jahwe bzw. die in 40,1 Angeredeten tun, ist in 40,1 und 52,9 "trösten" (נָחַם), und zwar das "Volk Jahwes" als Objekt (עַם) mit Suffix der 1. bzw. 3.Pers. Sing.). Objekt im dazugehörigen Parallelsatz ist in 40,2aα und 52,9 Jerusalem: Die Gleichsetzung von Volk und Jerusalem ist beiden Texten eigen. Jahwes Einzug in Zion ist in 40,10 der eines Herrschers, in 52,7 der eines Königs, was beide Male verbal ausgedrückt wird (מָשַׁל bzw. מָלַךְ). Das Symbol seiner Macht ist in 52,10 wie in 40,10 sein Arm (זְרוֹעַ). Zum Abschluß nimmt 52,10 einen Satz aus der Prologgrundschrift auf (40,5abα), der die

9 DUHM, 392; MARTI, 343; VOLZ, 122; ELLIGER, 1933a, 265; WESTERMANN, 1966a, 202; BONNARD, 259 Anm. 5.

universale Ausstrahlung von Jahwes Handeln beschreibt, allerdings nicht ohne ihn ganz umzuformulieren. Aus "allem Fleisch" werden "alle Enden der Erde", und aus dem כבוד Jahwes die "Rettung" (יְשׁוּעָה) durch "unseren Gott" (אלהינו), vgl. 40,3.

Beeindruckend ist die Dichte der Aufnahmen und Beziehungen zwischen 40,1-5. 9f und 52,7-10, die alle wichtigen Elemente zumindest von 52,7-10 einschließen, zugleich mit einer Eigenständigkeit ihrer Verarbeitung und Geschlossenheit der dargestellten Szene¹⁰, die eine sekundäre Nachahmung unwahrscheinlich machen.

In der Konsequenz aller dieser Beobachtungen liegt die folgende Hypothese: So wie dem Prolog in seiner jetzigen Gestalt 40,1-10 (11) der Epilog 55,6-13 entspricht, so hat der Prolog in der Gestalt, die er vor der Einfügung von V.6-8* hatte, als abschließendes¹¹ Gegenstück 52,7-10¹². Die Analyse kommt somit (auf anderen Wegen) zu einer ganz ähnlichen Abgrenzung wie ELLIGER in seiner Untersuchung von 1933, die nur bis 52,12 mit "deuterojesajanischem" Material rechnete und von 52,13f an "tritojesajanische" Erweiterungen sah. Sein "Tritojesaja" ist freilich auch zugleich für die Komposition von Kap. 40-52 verantwortlich. Die enge literarische und nicht nur redaktionelle Zuordnung von 40,1-5.9f und 52,7-10 läßt die vorliegende Untersuchung dagegen mit einer eigenständigen literarischen Komposition Kap. 40-52* rechnen, die dem Verfasser von 52,13-55,13 schon vorlag und von ihm nur an mehreren Stellen bearbeitet und erweitert wird, vor allem durch die Anfügung der letzten beiden Kapitel.

10 VOLZ (122): "Der Vergleich mit 40,9 zeigt in der Ähnlichkeit und Verschiedenheit den dichterischen Reichtum Dtjesajas".

11 Auch WESTERMANN (1966a, 27) bezeichnete 52,7-12 als "abschließendes Stück", nach dem das vierte, später als die anderen drei entstandene Gottesknechtslied eingefügt worden sei. Er scheint somit hier auch Kap. 54f als spätere Erweiterung zu verstehen, ohne allerdings auf diesen Gedanken innerhalb des Kommentars zurückzukommen.

12 Zur Erweiterung 52,11f s.o.S. 116ff.

1.23 40,3-5* und 48,20

Wenn den beiden Erweiterungsschichten des Prologs tatsächlich je ein Epilog und damit offenbar eine Redaktionsphase des Buches entspricht, schließt sich sogleich die Frage an: Repräsentiert auch die Grundschrift des Prologs, d.h. 40,3-5* eine entsprechende, literarkritisch abhebbare Grundschrift innerhalb von Kap. 40-52? Steht hinter Jes 40-52 ein Sammler und Redaktor, der ältere, ihm einzeln vorliegende Sprucheinheiten (wie z.B. 40,3-5*) zusammengestellt und mit einem eigenen Prolog und Epilog verklammert hat, oder aber der Bearbeiter und Erweiterer einer vorgeformten Vorlage? Diese Fragen rühren an das immer noch kontroverse Grundproblem der Deuterocesaja-forschung: Haben wir es mit einer "Schreibtischarbeit", einem literarischen Produkt aus einem Guß, oder aber mit einer mehr oder weniger lockeren Sammlung einzelner, zunächst mündlich vorgetragener Sprucheinheiten zu tun ¹³? Unsere bisherigen Ergebnisse erlauben es, diese Frage auf den Bereich Jes 40-52 einzuschränken, weil sie darüberhinaus einen rein literarischen Erweiterungsprozeß wahrscheinlicher gemacht haben.

Schon lange wurde in der Forschung innerhalb von Jes 40-52 eine deutliche Zäsur beobachtet, die Kap. 40-48 von den folgenden Texten trennt. Mehr inhaltliche Kriterien waren dabei ausschlaggebend: Die Themen "Kyros" und "Babel" verschwinden nach Kap. 48, ebenso die Auseinandersetzung mit den Göttern der Völker. Die in Kap. 40-48 vorherrschende Anrede an Jakob/Israel weicht der Anrede an Zion/Jerusalem, die von 49,14 an bestimmend wird. Die Konsequenzen aus diesen Beobachtungen ¹⁴ waren allerdings verschieden: Ältere Autoren ¹⁵ neigten zu einer literarkritischen Lösung, indem sie Kap. 49-55 einer späteren Schaffensperiode ¹⁶ (z.B. nach 538) und/oder einem ande-

13 Vgl. o. die forschungsgeschichtliche Einleitung.

14 Diese und weitere Unterschiede finden sich zusammengestellt bei MORGENSTERN, 1961a, 18ff; HARAN, 1962a, 132ff; BONNARD, 25.

15 Vgl. EISSFELDT, 447.

16 Zuletzt vertreten von BONNARD (25ff), nach dem sich Deuterocesaja ab Kap. 49, enttäuscht durch die Ablehnung seiner Botschaft durch die Masse der Exulanten, nur noch einem engen Jüngerkreis widmet.

ren Wirkungsort (Palästina statt Babylon) ¹⁷ zugeschrieben. Am weitesten ging in diese Richtung STAERK ¹⁸, der in beiden Abschnitten mit verschiedenen Verfassern rechnete.

Vorherrschend wurde jedoch eine andere Interpretation, die in Kap. 40-55 die gedankliche und stilistische Einheit betonte und die inhaltliche Unterschiede von Kap. 40-48 und Kap. 49-55 entweder auf die sachlich ordnende Hand einer Redaktion zurückführte, die zusammengehörige Sprucheinheiten Deuterocesajas (z.B. die Kyrotexte) zueinanderstellte ¹⁹, oder auf die literarische Konzeption eines einheitlichen Verfassers ²⁰. Beide Annahmen setzen voraus, daß sich alle Unterschiede zwischen dem Jakob/Israel-Abschnitt und dem Jerusalem/Zion-Abschnitt auf die inhaltlich-thematische Verschiedenheit zurückführen lassen. Diese Voraussetzung ist nun aber keineswegs gegeben. Vielmehr weist der Abschnitt Kap. 40-48 (abzüglich der Erweiterungen des Prologs und einiger anderer Zusätze) eine Reihe unverwechselbarer sprachlicher, stilistischer und terminologischer Eigenheiten auf, die im folgenden zusammengestellt werden sollen. Demgegenüber lassen sich die sprachlichen und stilistischen Gemeinsamkeiten mit Kap. 49-52 ohne weiteres aus der literarischen Abhängigkeit dieser Erweiterungsschicht von Kap. 40-48 erklären. Gelingt es aber, die Existenz einer "Grundschicht" in Kap. 40-48* wahrscheinlich zu machen, so ist auch der dem Anfang 40,3-5* entsprechende Endtext unschwer auszumachen: es ist der Auszugsruf 48,20 ²¹. Stilistisch (Imperativ) wie inhaltlich (Wegbahnung - Auszug auf diesem Weg) greift dieser Text auf 40,3-5* zurück und interpretiert den Auszug aus Babylon als nicht mehr überbietbaren Schlußpunkt des Handelns Gottes: "Jahwe hat seinen Knecht Jakob erlöst".

17 Zuletzt vertreten von HARAN (1962a), der Kap. 49-66 der palästinischen Periode Deuterocesajas zurechnet. Bemerkenswert ist die beiläufige Frage von BALTZER (18 Anm. 79), ob als Abfassungsort von 40,9-11; 49,14-55,13 nicht Jerusalem angenommen werden müsse. Die literarkritische Konsequenz einer solchen Annahme wäre eine "babylonische" Grundschicht, deren Abgrenzung der hier vertretenen ähnelte.

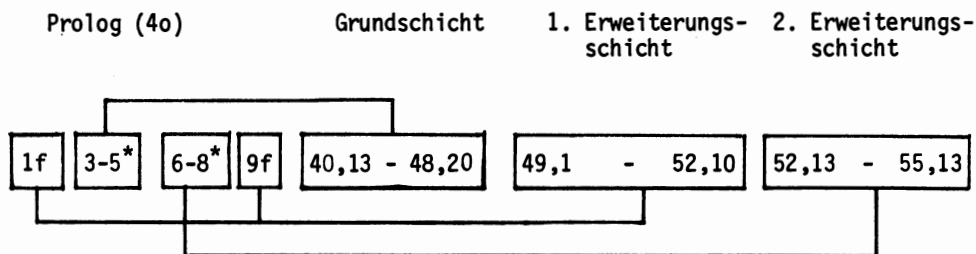
18 100ff.

19 So zuletzt MELUGIN, 1976a, 82-86.

20 Vgl. HESSLER, 1961a, 82.

21 Nicht nur V.22 ist, wie allgemein angenommen als Zusatz auszuschneiden (vgl. 57,21), sondern schon V.21 ist aus "formgeschichtlichen, stilistischen und traditionsgeschichtlichen Gründen" abzutrennen (CRÜSEMAN, 50f Anm. 2, dort Einzelnachweis).

Ein Schema soll die hier grob skizzierte Hypothese über die Genese von Jes 40-55 noch einmal verdeutlichen (die Erweiterungsschichten sind jeweils auch durch Zusätze in 40,13-48,20 vertreten):



1.3 Sprachliche und stilistische Charakteristika von Jes 40-48* im Vergleich mit Jes 49-52*

Da eine gründliche Einzelanalyse des Gesamttextes hier nicht geleistet werden kann, beschränkt sich die Untersuchung auf die Sammlung von Einzelbeobachtungen, vor allem auf der lexikalischen Ebene. Am auffälligsten ist bei einem Vergleich von Stil und Wortschatz der beiden Textkomplexe, daß eine Reihe von z.T. stilprägenden Lieblingswörtern von Kap. 40-48* in Kap. 49-52* fehlt. An erster Stelle ist die hervorhebende Partikel $\eta\kappa$ zu nennen. Sie wird in Kap. 40-48 23mal²² verwandt, oft sogar mehrfach zur Bildung klimaktischer Reihen gehäuft (40,24; 41,26; 44,15; 46,11). In allen Kapiteln (außer Kap. 47) ist sie zu finden, mit 48,15 bricht ihr Gebrauch ab. - Ebenfalls ist das Verbum $\tau\lambda\lambda$ hi "verkünden" für Kap. 40-48* bezeichnend (21mal hi²³, 1mal ho²⁴). Es fehlt in Kap. 49-52*. Obwohl es zur Topik der Heroldsinstruktionen gehört²⁵ (vgl. 40,20), tritt es weder in 40,9 (1. Erweiterungsschicht) noch in 52,7 auf, wo der Gebrauch dieser Gattung das ei-

22 41,10.23; 42,13; 43,7.19; 44,16; 45,21; 46,6.7; 48,12.13.15 (nicht in Kap. 47).

23 41,22. (bis).23.26 (bis); 42,9.12; 43,9.12; 44,7 (bis).8; 45,19.21 (bis) 46,10; 48,3.5.6.14.20.

24 40,21.

25 Vgl. CRÜSEMAN, 54.

gentlich nahelegte. Vielmehr tritt an diesen beiden Stellen dafür בשר pi "verkünden" ein, das seinerseits in Kap. 40-48* nicht belegt ist ²⁶. In dasselbe Wortfeld gehört עד "Zeuge", das in Kap. 40-48* an zentraler Stelle den Auftrag Jakob/Israels bezeichnet (43,9f.12; 44,8f). In Kap. 49-52* wird das Wort nicht verwandt, obwohl der Ebed Jahwe z.B. in 49,6 ²⁷ sachlich in diese Funktion eintritt. Wohl taucht es wieder in 55,4 auf (2. Erweiterungsschicht).

Das häufigste Verbum überhaupt in Kap. 40-48* (nach אמר "sagen") ist עשה "machen" (25mal) ²⁸. Es fehlt völlig in Kap. 49-52*, und das kann nicht nur am Verschwinden des Themas "Schöpfung" liegen wie bei ברא "schaffen" (13mal) ²⁹ und יצר "formen" (15mal) ³⁰, die gleichfalls nicht mehr gebraucht werden ³¹, denn עשה ist in Kap. 40-48* durchaus nicht auf dieses Thema beschränkt (vgl. z.B. 41,4.20; 42,16; 44,23). - אפס in der Bedeutung "nichts", gern parallel zu אין gebraucht und so vermutlich eine spezifische Neuprägung von Jes 40-48* (7mal) ³², kommt in Kap. 49-52* nicht vor ³³. - חזק hi "ergreifen", gerne mit "Hand" oder "Rechter" verbunden, 4mal ³⁴ in Kap. 40-48*, fehlt in Kap. 49-52* ³⁵. Von besonderem theologischen Gewicht sind die Termini כבוד "Ehre" (5mal) ³⁶ und הלה "Lob" (5mal) ³⁷. Auch sie kommen in Kap. 49-52* nicht vor.

26 41,27 ist ebenfalls zur 1. Erweiterungsschicht zu rechnen.

27 Auch schon in 42,4 (42,1-4 ist zur 1. Erweiterungsschicht zu rechnen).

28 40,23; 41,4.20; 42,16; 43,7.19; 44,13 (bis).15.17.19.23.24; 45,7 (bis).9.12.18; 46,4.6.10.11; 48,3.5.11.14 (nicht in Kap. 47).

29 40,26.28; 41,20; 42,5; 43,1.7.15; 45,7 (bis).8.12.18 (bis).

30 43,1.7.21; 44,2.9.10.12.21.24; 45,7.9 (bis).11.18; 46,11.

31 Ausnahme: יצר in 49,5.

32 40,17; 41,12.29; 45,6.9.14; 46,9. Vgl. HAMP, TWAT I, 390.

33 52,4 ist eine Erweiterung, vgl. o.S. 97.

34 41,9.13; 42,6; 45,1.

35 51,18 ist eine Erweiterung, vgl. o.S. 96.

36 40,5; 42,8.12; 43,7; 48,11.

37 42,8.10.12; 43,21; 48,9.

Umgekehrt gibt es auch Kernbegriffe von Kap. 49-52*, die in Kap. 40-48* nicht belegt sind. An erster Stelle ist das Verbum נחם pi "trösten" zu nennen, das wegen 40,1 in vielen Kommentaren als Leitwort der Verkündigung Deuterjesajas figuriert und doch erst in Kap. 49-52* wieder auftaucht, dann allerdings gehäuft (4mal) ³⁸. Ähnliches gilt von רחם q "sich erbarmen", das in beiden Erweiterungsschichten mehrfach und betont gebraucht wird ³⁹, nicht aber in Kap. 40-48*. 6mal ⁴⁰ findet sich in Kap. 49-52* יְשׁוּעָה "Retzung, Heil", offenbar ein zentraler Begriff. In Kap. 40-48* fehlt er, an seiner Stelle stehen Nomina derselben Wurzel, nämlich יָשַׁע (45,8) und יְשׁוּעָה (45,17; 46,13 bis). - Der "Arm Jahwes" als Personifikation seiner Macht (40,11; 51,5 bis .9 und später) ist in Kap. 40-48* nicht belegt. - Von Israel als Jahwes Volk (עַם mit entsprechendem Personalsuffix) redet nur die erste Erweiterungsschicht (und 47,6): עַמּוֹ "sein Volk" 49,13; 51,22; 52,9; עַמִּי "mein Volk" 40,1; 51,4.16; 52,4.6. - Im Bereich des Stils ist noch bemerkenswert, daß die oft für typisch deuterjesajanisch ⁴¹ gehaltene Epizeuxis des Imperativs nur in 40,1; 51,9.17; 52,1.11 vorkommt, also nur im Bereich der 1. Erweiterungsschicht ⁴².

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Jes 40-48* unterscheidet sich stilistisch und terminologisch spürbar gerade in solchen Einzelzügen von Jes 49-52*, die sich nicht auf eine bloß thematische Verschiebung zurückführen lassen. Vielmehr gibt es m.E. für die meisten dieser Differenzen keine bessere Erklärung als den unterschiedlichen Personalstil zweier verschiedener Verfasser. Die zugegebenen gedanklichen, motivischen und z.T. auch terminologischen Gemeinsamkeiten (z.B. $\text{קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל}$, גֹּאֲל) von Kap. 40-48* und Kap. 49-52* lassen sich innerhalb einer solchen Hypothese als literarische Abhängigkeiten, ja Zitate gut verstehen (vgl. z.B. 49,7*-12 mit 42,5-8 ⁴³).

38 49,13; 51,3.19; 52,9-51,12 ist eine Erweiterung, vgl. o.S. 94.

39 49,10.13.15; 54,8.10; 55,7.

40 49,6.8; 51,6.8; 52,7.10.

41 Vgl. z.B. VAN DER MERWE, 157.

42 Später noch in 57,14; 62,10, wo es sich offenbar um Stilmachung handelt.

43 Vgl. u.S. 183.

Es gibt also gute Gründe dafür, Kap. 40-48* literarisch-genetisch als Grundschicht abzuheben, die von einer anderen Hand verfaßt ist als die Erweiterungen Kap. 49-52* und Kap. 53-55*⁴⁴.

Unter dieser Voraussetzung gewinnen auch die inhaltlichen Unterschiede eine neue Bedeutung: Die Anrede an Zion/Jerusalem statt an Jakob/Israel, der Wegfall der Gerichtsreden und Disputationen sowie des Themas "Unvergleichlichkeit und Überlegenheit Jahwes gegenüber den Göttern", das nur in Kap. 40-48* eine Rolle spielt. Ausführlicher soll dieses inhaltliche Moment im folgenden am Motivkomplex "Exodus" untersucht werden, weil hierfür im ersten Hauptteil dieser Untersuchung eine genauer analysierte Textgrundlage zur Verfügung steht.

2. Exodusmotive und ihre Verarbeitung

Wie schon eingangs betont, besteht in der Deuterojesajaforschung keine Einmütigkeit darüber, welche Texte mit Exodusmotiven arbeiten und welches Gewicht diese Motivik und damit das Exodusthema im Gesamttrahmen von Jes 40-55 (-66) hat. Eine zu großzügige Heranziehung von Texten läuft "Gefahr,

44 Die neuerliche Bestreitung einer Zäsur zwischen Kap. 48 und 49 durch SPYKERBOER (10ff, 190) beruht im wesentlichen auf seinem Nachweis von Verbindungen zwischen 48,12-19 (spez. V.16b) und 49,1-6. Diese Beobachtungen haben aber, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, eher redaktions- als literarkritischen Wert: eine Erweiterung ist in der Regel Anknüpfung und Weiterführung; darum kann vorausgesetzt werden, daß sie vielfältig mit ihrer Vorlage verbunden ist. - Eine gewisse Bestätigung für die literarische Selbständigkeit von Jes 40-48 ergeben die sprachstatistischen Untersuchungen zum Jesajabuch von RADDAY. Sie gehen von der vor allem an modernen Schriftstellern bewährten Annahme aus, daß sich der Personalstil eines Autors nach quantifizierbaren Kriterien hinreichend genau beschreiben läßt, um ihn von dem anderer Autoren zu unterscheiden. RADDAYs synoptische Übersicht über Jes 1-66 (1973a, 275) zeigt, daß nach mehr als der Hälfte von 41 getesteten linguistischen Kriterien Jes 40-48 einen hohen Grad an Homogenität aufweist und sich von den vorangehenden und folgenden Kapiteln unterscheidet. In atl. Texten hat freilich diese Art der Untersuchung nur begrenzten Erkenntniswert, insofern sie bestenfalls über die Verfasserschaft von weitgehend in sich einheitlichen Textblöcken Aussagen zu machen erlaubt, gegenüber literarisch komplizierter geschichteten Texten aber versagt.

die besonderen Konturen der Exodusmotivik Deuterojesajas zu verwischen" ¹. Diese Mahnung zur Vorsicht gilt umso mehr, wenn, wie hier angenommen, mehrere literarische Schichten in Jes 40-55 vertreten sind. Eine bloß additive Zusammenstellung von Exodusbezügen aus verschiedensten Texten würde notwendig das spezifische Profil des Einzeltextes verwischen und ein harmonisiertes, unscharfes Gesamtbild ergeben. Hier sollen deshalb zunächst die beiden Texte weiter untersucht und verglichen werden, die fraglos als Exodus-texte gewertet werden dürfen, insofern sie ausdrücklich auf den Auszug aus Ägypten, speziell das Schilfmeerwunder, Bezug nehmen: 43,16-21 und 51,9f (17.19; 52,1f). Von ihnen her kommend, kann dann die Untersuchung auf weitere motivisch oder thematisch verwandte Texte ausgeweitet werden ².

2.1 Das Schilfmeermotiv in 43,16f und 51,9f ³

In beiden Texten handelt es sich jeweils um die ersten Strophen einer dreistrophigen Komposition (43,16-21 bzw. 51,9f.17.19; 52,1). Das Schilfmeerereignis wird in einer Reihe von Partizipien (in 43,17b in Indikative einmündend) genannt, deren Subjekt Jahwe (bzw. sein Arm) ist (in 43,16f als Redender, in 51,9b.10 als Angeredeter). Die Schilderung geschieht beide Male in drei Stichen und enthält zwei Elemente: die Vernichtung des Feindes (zwei Stichen) und die Schaffung eines Weges im Wasser (ein Stichos). Das letztere Element ist jeweils genau parallel gebaut: הַנּוֹתָן entspricht הַשְׁמָה, וְיָם entspricht וְיָם, und דָּרַךְ ist in beiden Fällen gleich. מִיּוֹם עַד (43,16b) kann mit מִיּוֹם רַבָּה in 51,10aα zusammengestellt werden.

Gerade auf dem Hintergrund der aufgezählten Gemeinsamkeiten beider Texte zeichnet sich aber eine keineswegs nur oberflächliche Verschiedenheit ab. Sie wird schon bei dem zuletzt genannten, formal so ähnlichen Element "Weg

1 Diese Bedenken bringt BALTZER (12) gegen die Untersuchung von ROSE vor (D.G. Rose, *The Use of Exodus Imagery in Second Isaiah*, Diss. Yale Uni. 1959). Diese Dissertation stand mir nicht zur Verfügung.

2 Sachlich folgt damit unser Vorgehen derselben Anordnung der Texte, wie sie BALTZER (13) vornimmt.

3 Vgl. die Analysen im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit.

im Meer" deutlich. Allgemein wird man dabei sagen dürfen, daß 51,10 gegenüber 43,16 eine Steigerung bedeutet. Statt einfach "ein Weg im Meer" heißt es "ein Weg in den Tiefen des Meeres", statt "starke Wasser" nun "Wasser der großen Urflut". Der Unterschied liegt nicht nur in der Vergrößerung der Dimensionen, sondern im qualitativen Sprung, nämlich vom geschichtlichen Schilfmeer zum mythischen Urmeer, dessen "Tiefen" der exemplarische Ort des Todes sind ⁴.

Die starke ausgeprägte Verschiedenheit des anderen Elements des Schilfmeer-motivs, der "Vernichtung des Feindes" liegt genau auf derselben Linie. In 43,17 ist mit רכב , סוס und חיל deutlich auf die verfolgenden Ägypter angespielt, wiederum also auf die historische Schilfmeerüberlieferung. Meer und Ägypter werden nebeneinandergestellt, aber unterschieden. Der Feind in 51, 9b.10a hingegen ist der mythische Drachen Rahab / Tannin bzw. das von ihm personifizierte Meer in seiner mythischen Qualität. Meer und Ägypter fließen darin in eins zusammen.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang das unterschiedliche Bild, das die Texte von Jahwe geben. In 43,17 führt Jahwe selbst die Streitmacht der Verfolger ins Feld; er hat keinen Gegenspieler, sondern ist souveräner Herr des gesamten Geschehens. Selbst gegen die Tendenz der Tradition (Ägypten bzw. Pharao als Gegenspieler Israels bzw. Jahwes) setzt sich der theologische Gedanke der Allwirksamkeit Jahwes durch. Es ist nur folgerichtig, daß ein eigentlicher Vernichtungskampf gar nicht geschildert wird und auch anscheinend überflüssig ist: die Ägypter haben so wenig eigene Kraft, daß offenbar der Entzug der Führung durch Jahwe ausreicht, ihren Zusammenbruch zu bewirken. Auch das Wasser ist zwar Bedrohung des Volkes (weil strukturell innerhalb des Textes parallel zur Wüste), aber keine Macht gegenüber Jahwe, sondern sein verfügbares Instrument, das er auch als Lebensgabe schenken kann (43,20b). - In diesen Zügen wird ein Bild Jahwes sichtbar, das an die absolute Überlegenheit erinnert, mit der in Jes 40-48* Jahwe im Rechtsstreit mit den Göttern steht. Seine Gegner sind wesenlose Nichtse, er aber ist souveräner Schöpfer und Lenker von Welt und Geschichte (vgl. auch den Rahmen

4 S.o.S. 104f.

des Kyrosorakels 44,24b; 45,7) ⁵.

Ganz anders redet 51,9f. Hier spielt sich ein wirklicher Kampf ab. Drei Verben sind erforderlich, bis Jahwe den Feind vernichtet hat: Er "zerhaut", "durchbohrt", "trocknet aus". Wir befinden uns in der Welt des Götterkampfes. Das Schilfmeergeschehen ist gegenüber 43,16f zur Auseinandersetzung mit einer Gegenmacht mythisiert.

Nicht nur durch die inhaltlich-mythologische Einfärbung der Tradition hebt sich 51,9f von 43,16-21 ab. Auch die Art ihrer Verwendung im Kontext scheint bei genauem Hinsehen unterschiedlich. In beiden Texten wird zwar das Handeln Jahwes am Schilfmeer in zeitlosen Partizipien geschildert und dient als Grundlage für sein Eingreifen in der Gegenwart. Dennoch spricht manches für ein unterschiedliches Zeitverständnis in der Art und Weise, wie das Verhältnis zwischen dem Schilfmeerwunder und der Gegenwart des Redenden bestimmt ist. In 43,16-21 wird ein vergangenes Geschehen durch die Reihe der Leitworte Wasser - Weg - Wüste - Wasser inhaltlich in Beziehung zur Gegenwart gebracht. So wie Jahwe damals retten konnte und gerettet hat, so kann er es auch jetzt und wird es, in motivischer Anknüpfung an sein früheres Handeln, wirklich tun. Die mit Disputationselementen (V.19a) durchgesetzte Argumentation der Jahwerede hat einen paradigmatisch-vergleichenden Zug, für den gerade die Unterscheidung von "damals" und "heute" konstitutiv ist (entsprechend sind die Partizipien der ersten Strophe präterital zu übersetzen).

In 51,9f scheint es sich anders zu verhalten, trotz oder gerade wegen der ausdrücklichen Zeitbestimmung in V.9aα "wie in den Tagen der Urzeit". Auffallend ist nämlich, daß das urzeitliche Jahwehandeln nicht inhaltlich mit der Gegenwart vermittelt wird, sondern bruchlos in diese übergeht. Das gilt auch unabhängig von der Erweiterung V.11, die den "Durchzug" ohne weiteres auf die Heimkehr der Exulanten oder der Diaspora zum Zion bezieht und darin nur ausdrücklich sagt, was der ursprüngliche literarische Kontext von 51,9f,

5 In 42,13 wird Jahwe als Kriegsheld geschildert, und 42,14ff liegen möglicherweise Meereskampfmotive zugrunde. Eine Berührung mit Exodusmotiven liegt in keinem Fall vor. Noch sind die beiden Motivkomplexe getrennt.

d.h. die folgenden Strophen 51,17.19 und 52,1f, ohnehin andeuten: Der Zug der Erlösten von 51,10b führt zum Zion und ist mit der in 52,7ff angesagten siegreichen Heimkehr Jahwes identisch. Damit bestätigt sich, daß die "Urzeit" in V.9b keine bloße Vergangenheit ist, sondern weltbegründendes, die Gegenwart direkt bestimmendes Urbild, das keines argumentativ-paradigmatischen Brückenschlages bedarf, sondern jetzt und hier in der Rezitation der "Beschwörung" ⁶ geschichtsmächtig wird. Die geschichtliche Tradition wird mythisch überformt.

Mit der Frage nach dem Ziel des Exodus ist ein letzter wichtiger Unterschied zwischen beiden Texten angesprochen. 43,16-21 nimmt auf das Schilfmeerwunder Bezug und schildert es als Erweis der Rettung und Eröffnung eines Ausweges durch die Macht Jahwes, um seinen Adressaten die Augen für den neuen Auszug zu öffnen, den Jahwe vorbereitet. Die Befreiung aus der Not einer anscheinend ausweglosen Situation (das "Frühere" in V.18) im Wagnis eines Aufbruchs wird angesagt, den Jahwe wie damals mit seinem Schutz vor den Gefahren der Wüste begleitet. Der Ort der Wanderung wird also genannt, ein Ausblick auf das Ziel des Weges ist dagegen nicht gegeben, vielmehr hat dieses neue Exodusgeschehen sein Ziel in sich: das Lob Jahwes.

Anders ist die Perspektive in 51,9f, wenn man seine Fortsetzung in den weiteren Strophen 51,17.19 und 52,1f und darüberhinaus in 52,7-10 in Betracht zieht. Hier führt der "Durchzug" der "Erlösten" an ein Ziel, den Zion, und Jahwes Handeln kulminiert in seinem eigenen Einzug dort, der "Erlösung" von Jerusalem bedeutet (52,9). Die Wüste als Durchgangsort spielt keine Rolle. Der Höhepunkt des Geschehens nimmt liturgische Züge an (Eingangsprozession, Königsproklamation), wozu auch die Bewahrung von jedem Unreinen und Unbeschnittenen in 52,1 gut paßt. Vielleicht darf man auch die vorsichtige Vermutung von BALTZER ⁷ hinzunehmen, daß *עַד* und *תַּמְרָת* in 52,1 auf den Tempel anspiele oder die Prachtgewänder vielleicht als priesterliche Kleidung zu verstehen sind. Was in mythologischer Sprache begonnen hat, endet jedenfalls in kultischen Bildern: das vordem gedemütigte Jerusalem erhebt sich und bekleidet sich mit Fest- (Kult-?)gewändern, um den siegreich als König einziehenden Jahwe zu empfangen.

6 Vgl. u.S. 112.

7 21. B. zieht zum Vergleich Ps 96,66 und Ex 28,2 (P) heran.

Der da feierlich einzieht, ist aber der Exodusgott, der den Meeresdrachen überwunden und so seine Erlösten befreit und für sich erworben hat. Indem das Schilfmeerwunder mythisch interpretiert wird, begründet und eröffnet es als urzeitlicher "erster Akt" jenes Geschehen, das in der Zukunft in Jahwes Rückkehr zur Vollendung kommt. Die kultische Stilisierung dieser Zukunft entspricht der mythologischen Stilisierung der Vergangenheit. Zwei analoge Transformationen liegen vor: Die geschichtliche Tradition setzt sich in mythologische Kategorien um (Urzeit, Drachenkampf), während die ebenfalls geschichtliche Zukunftsansage (Heimkehr der Diaspora) die Gestalt eines liturgischen Geschehens annimmt (Einzugsprozession des Gottes im Heiligtum). Zugleich sind beide Aspekte auch ineinander verschränkt: Die inhaltliche Zuordnung nach dem Schema Sieg - triumphaler Einzug bewirkt, daß Jahwes Prozession zum Zion als letzter Akt eines urzeitlichen Dramas erscheint, während umgekehrt das Schilfmeerwunder zum ersten Akt eines überdimensionalen liturgischen Geschehens wird.

Wichtig bleibt bei all dem festzuhalten: Hier wird weder ein Mythos erzählt, noch ein wirkliches liturgisches Formular (etwa eines Thronbesteigungsfestes Jahwes) wiedergegeben. Die Texte sind vielmehr Produkt einer literarischen Transformation von Geschichtsaussagen. Sie nehmen auf den Exodus aus Ägypten Bezug und bauen damit auf der Vergangenheit auf, und sie sagen Jerusalem und Juda die Heimkehr der Diaspora und zukünftiges Heil voraus. Die geschilderte Transformation hat zur Folge, daß beide Blickrichtungen, Vergangenheit und Zukunft, unlösbar miteinander verklammert werden. Die mythisch vergewärtigte Vergangenheit eröffnet die Zukunft.

Demgegenüber ist in 43,16-21 kein kultischer Bezug festzustellen, wenn man nicht etwa den Jubel der Schakale und Strauße und das Lob Israels als solchen ansehen will⁸. Daß gerade die unreinen Wüstentiere, noch vor dem Volk

8 Gegen BALTZER (22f), der, gestützt auf STUMMER (172f), hier eine behutsame Öffnung des Exodusthemas "nach der Vorstellung der in der babylonischen Religionswelt geläufigen Festprozession hin" erkennt. Das ist ihm aber nur in der Perspektive von 52,11f und 55,12f möglich; in 43,16-21 wie überhaupt in Kap. 40-48* ist die Vorstellung der Festprozession nicht nachzuweisen. Wie B. (a.a.O.) selbst hervorhebt, säumen gerade nicht jubelnde Tiere, sondern drohende Wächterfiguren die babylonischen Prozessionsstraßen (vgl. AOB, 375).

genannt, Gott danken, zeigt den Abstand zur Denkweise von 52,9f (vgl. 52, 11), die so betont rein und unrein scheidet. Vor allem ist hier nicht von einem Prozessionszug Jahwes die Rede, sondern von einem gefährvollen, nur durch Jahwes Schutz möglichen Weg des Volkes. Die Bewahrung vor den konkreten Gefahren der Wüste findet sich ähnlich in 41,17-20, wo Jahwe wie in 43, 20 Wasserquellen für die Verdurstenden anlegt und Bäume pflanzt, um ihnen Schatten zu spenden. Welche Gestalt hingegen das Baummotiv im Rahmen einer Prozession annimmt, zeigt der Vergleich mit 55,12b. Dort bilden Berge und Bäume für die Heimkehrer bzw. für die Zionspilger jubelnd Spalier; von einer Gefährdung der Wandernden kann keine Rede sein, wie in Kap. 51 fehlt auch die Ortsangabe "Wüste".

Der Vergleich von 43,16-21 und 51,9f.17.19; 52,1f hat zwei deutlich verschiedene, jeweils in sich durchaus geschlossene Gestaltungen und Verwendungsweisen des Schilfmeermotivs deutlich werden lassen. Die Unterschiede sollen noch einmal in einer Reihe von Gegensatzpaaren zusammengefaßt werden: Läßt die Schilderung in 43,16f die konkret-geschichtlichen Züge des Ereignisses, wenngleich auf bestimmte Züge zugespitzt, durchscheinen, so steigert 51,9f das Geschehen ins Urbildhaft-Archetypische. Die Rettung am Meer wird aus der Geschichte in die weltbegründende Urzeit zurückverlegt, von wo sie in Rezitation und Beschwörung zur Bannung einer als bedrohlich erfahrenen Geschichte abgerufen werden kann. Entsprechend ändert sich die Art, wie die Tradition eingebracht wird: auf der einen Seite inhaltliche Argumentation, auf der anderen formale, d.h. durch die Redeform "Mythos" vermittelte Vergegenwärtigung. Das Gottesbild ist jeweils verschieden: Dem allwirkenden souveränen Jahwe steht der die Gegner niederringende Jahwe gegenüber. Als zusammenfassende Kennzeichnung dieser Unterschiede, die sich in der zeitlichen Abfolge als Aneignung einer geschichtlichen Tradition mit Hilfe mythischer Kategorien beschreiben lassen⁹, scheint der Begriff "Mythisierung"

9 CROSS (1966a, 16) spricht von "the secondary mythologizing of historical experiences to point out their cosmic or transcendent meaning". Diese kosmische oder transzendente Bedeutung bedarf aber gerade der Präzisierung.

geeignet¹⁰. Er impliziert einen Prozeß, d.h. setzt ein literarisches Nacheinander voraus. Im Fall unserer beiden Texte ist damit zunächst nur das Nacheinander der Grundschrift Kap. 40-48* und der ersten Erweiterungsschrift Kap. 49-52⁷ gemeint: die Schilfmeerdarstellung der letzteren ist motivisch aus der der Grundschrift durch Mythisierung hervorgegangen. Es ist aber darüberhinaus zu fragen, ob "Mythisierung" nicht auch als Kategorie zur Beschreibung der allgemeinen Traditionsgeschichte des Exodus fruchtbar ist, wie sie sich z.B. in der erzählenden Oberlieferung darstellt.

Der Vergleich der beiden zentralen Exodustexte hat nicht nur eine je verschiedene Gestaltung und Verwendungsweise des Schilfmeermotivs plastisch werden lassen. Auch das Verwendungsziel des Motivs muß unterschiedlich bestimmt werden: einmal Jahwes Schutz vor den Gefahren der Wüste zuzusichern (43,20b), zum anderen Jerusalem den Anbruch des Heils (ישועה, שלום) in Jahwes Kommen anzusagen. Entsprechend läßt sich die verschiedene Situation und der je verschiedene Adressat bestimmen: die Exulanten in der Stunde des Aufbruchs einerseits, die entmutigte Einwohnerschaft des in Trümmern liegenden Jerusalem andererseits.

Die Verbindung dieser beiden Aussageziele mit dem Schilfmeermotiv, wie sie jedenfalls in 43,16-21 und 51,9f-52,2 modellhaft vollzogen ist, wird unter heuristischen Gesichtspunkten im Auge zu behalten sein, wenn im weiteren andere Texte, die nur ausschnitthaft oder in Anspielungen mit Exodusmotiven arbeiten, als Exodustexte herangezogen und für die motivkritische Untersuchung ausgewertet werden sollen.

10 Dieser Begriff wird hier dem traditionsgeschichtlichen Befund eher gerecht als sein in der Forschung längst eingebürgertes Gegenstück "Historisierung des Mythos" (vgl. SMEND, 34 Anm. 65; ANDERSON, 1962a, 193 spricht von "historification of mythological motifs", die er als Entmythologisierung deutet), insofern ja erst die späteren Texte mythologische Motive einführen. Einen analogen Vorgang beschreiben für die Jahwekriegstradition MÜLLER (46) und JEREMIAS (196). Verallgemeinert hieße das: Israel deutet nicht Mythen historisierend um, sondern interpretiert seine originäre Tradition mit Hilfe mythischer Kategorien neu.

2.2 Exodusmotive im Prolog 40,1-10

(Vergleich von 40,3-5* mit 40,1f.9f)

In 40,3-5aα spielt das Schilfmeer keine Rolle. Inwiefern es sich dennoch um einen Exodustext handelt, wurde oben aus der Beziehung zu 43,16-21 gezeigt¹¹. Die verwandten Motive und ihre Verbindungslinien innerhalb von Kap. 40-48* sollen hier noch deutlicher herausgearbeitet werden.

Das Verbindungsglied ist dabei die Vorstellung vom "Weg in der Wüste" (40,3 vgl. 43,19). Wem diese "Gottesstraße" als Weg dienen soll, bleibt in 40,3-5 offen. Wahrscheinlich deutet dieser Eröffnungstext der Komposition Kap. 40-48* mit Absicht nur geheimnisvoll an, was erst im weiteren Verlauf konkrete Gestalt gewinnt. Diese Konkretisierung geht ganz allmählich voran, über 41, 14-16 (Zermalmung der Berge); 41,17 (Bewässerung und Bepflanzung der Wüste); 42,14-16 (Führung und Wegbahnung); 43,1-3a (3b.4) (Schutz auf dem Weg); 43, 14f (Befreiung aus Babel) bis zum Endpunkt dieses langsamen Ausbaus der Exodusmotive im "Schilfmeertext" 43,16-21.

40,3-5* eröffnet diese Reihe von Texten. Es spricht von der Jahwestraße, die alle Hindernisse der Wüste überwindet. Diese Hindernisse sind hier topographischer Natur und (ausgenommen V.4aα) als Erhebungen verschiedener Art gezeichnet. Dieselbe Rolle spielen Berge und Hügel in 41,15 und 42,15, an letzter Stelle ebenfalls ausdrücklich mit dem Wegmotiv und dem Gegenbegriff מישור "ebener Grund" verbunden. In 40,12 dagegen ist die Macht über Berge und Hügel Zeichen der unvergleichlichen Größe Jahwes. An allen Stellen in Kap. 40-48* stehen die Berge als Größen in gewisser Weise Gott gegenüber. Daß nicht nur an die wirklichen Berge gedacht ist, die auf dem Heimweg nach Palästina zu überwinden wären, zeigt 42,15. Dort ebnet Jahwe die Berge nicht ein, sondern läßt ihre Vegetation verdorren (was als realer Vorgang im Rahmen des Wüstenzuges wenig sinnvoll wäre und im Widerspruch zur Bepflanzung der Wüste in 41,19 stünde). Auch in 41,15 sind die Berge mehr als ein geographisches Phänomen. Das Bild vom "dreschen" paßt ja eher auf die Vernichtung von Feinden (vgl. 40,24)¹². In 40,3-5* ist dagegen zunächst offenbar

11 S.o.S. 49.

12 Vgl. ELLIGER, 1978, 155.

an die Berge als reale Hindernisse auf dem Weg gedacht. Der Blick auf die Vergleichstexte lehrt aber, daß, wie schon in 43,16-21 an der Verwendung von "Weg" beobachtet ¹³, der Verfasser solche Begriffe prägnant gebraucht, als Realsymbole ¹⁴, die über ihre konkrete Bedeutung hinaus einen allgemeineren metaphorischen Sinn einschließen ¹⁵.

Wie in der Analyse gezeigt, kommt das Geschehen in der Gangbarmachung der Wüste auch schon zu seinem Ziel: Die wunderbare Gottesstraße enthüllt Jahwes Ruhm. Wichtig ist festzuhalten, daß damit die Überwindung aller Hindernisse, die Israels Heimführung im Wege stehen, die Sinnspitze des Textes ausmacht. Dies gilt ähnlich von 41,14-16.17-20; 42,14-16 und 43,16-21, wo jeweils eine auf Jahwe zentrierte Schlußwendung seinen Ruhm als eigentliches Ziel herausstellt. Entsprechend läßt der Epilog 48,20 den schließlichen Auszugsbefehl in eine Heroldsinstruktion einmünden: Der neue Exodus ist zugleich der Auszug der Boten, die die Befreiung als Ruhmestat Jahwes vor aller Welt verkünden. "Alles Fleisch" wird in 40,5aα zum Zeugen dieses Geschehens: Nicht nur Israel soll das Handeln seines Gottes erkennen (41,20; 42,16b) und rühmen (41,16b; 43,21), sondern alle Menschen (42,10-12) und sogar die Tiere (43,20).

40,3-5* erweist sich so in der Vielzahl seiner Bezüge als geraffte Vorwegnahme wesentlicher Themen der Gesamtkomposition 40-48*. Trifft die oben vorgeschlagene Interpretation zu, daß sich die Imperative von V.3a an Israel richten, und meint die Symbolik der Berge auch jene inneren Widerstände, die auf Seiten Israels selbst dem Erlösungswerk gegenüberstehen, so sind sogar jene Disputationen, die sich mit dem Widerstreben des Volkes, seiner "Blindheit" und "Taubheit", auseinandersetzen ¹⁶, potentiell im Prolog angelegt.

13 Dasselbe gilt vom Gebrauch von "Wasser" in 44,3f.

14 Zu diesem Begriff vgl. o.S. 77f Anm. 37.

15 Vgl. ELLIGER (a.a.O.) zu 44,15a: "Es empfiehlt sich mehr ..., die 'Berge und Hügel' als Metapher für Schwierigkeiten überhaupt und für Widerstände aller Art, große und weniger große, zu nehmen". Es überrascht, daß E. diesen metaphorischen Aspekt für 40,3-5 ausdrücklich ablehnt (19).

16 Z.B. 42,18-23; 43,22-27.

Der Doppeltext 40,1f.9f nimmt so wenig wie V.3-5* ausdrücklich Bezug auf den Auszug aus Ägypten. Trotzdem lassen sich zwei Verbindungslinien zur Exodusthematik zeigen. Die erste läuft indirekt, über die direkte Entsprechung zu 52,7-10 (und damit zu der mit 51,9f beginnenden Schlußkomposition der ersten Erweiterungsschicht). Die Freudenboten nämlich, deren Eintreffen dort geschildert wird (52,7f), erhalten in 40,1f.9f ihren Auftrag und werden auf den Weg geschickt. Was in 40,9f noch in der Form der Heroldsinstruktion gesagt wird, setzt sich in 52,7-10 in wirkliches Geschehen um. Weil aber dieses Geschehen, wie oben gezeigt, nur der Schlußakt des Schilfmeerdramas ist, steht auch die Botenaussendung des Prologs in der Perspektive dieses "Exodus".

Daß diese indirekt erschlossene Beziehung keine bloß hypothetische Konstruktion darstellt, sichert eine zweite, inhaltliche und direkte Verbindungslinie: es ist Jahwes Arm, der in der vorweggenommenen Einzugschilderung 40,10a, fast wie eine Hypostase, "für ihn herrscht", derselbe Arm, der in 51,9f als Handlungsträger im Schilfmeerwunder figuriert¹⁷. Der Text betont damit: es ist der Exodugott, der in Jerusalem einzieht, seine Machtentfaltung steht in der Perspektive des Sieges am Schilfmeer.

In einem Punkt geht die Ankündigung über die Schilderung in 52,7-10 hinaus: sie macht in 40,10b deutlich, daß Jahwe nicht alleine zurückkehrt, sondern "Lohn und Beute" mit sich führt. Diese Ausdrücke bleiben in der Bildersprache vom siegreich einziehenden Feldherrn, meinen aber, auch wenn V.11 nicht zum Prologtext gehört, wie in der Analyse vertreten, mit großer Wahrscheinlichkeit das heimkehrende Volk. Der Gedanke bleibt eigentümlich peripher; im Gegentext 52,7-10 fehlt er ganz, im größeren Zusammenhang der Schlußkomposition ist er nur in 51,10b vertreten, in einer vom direkten Schilfmeerkontext bestimmten sprachlichen Form (עבר , גאולים), auch hier übrigens in Endposition der betreffenden Teileinheit und ohne thematisches Gewicht. Hier wie dort spielt sich das zentrale Geschehen zwischen Jahwe einerseits und Jerusalem andererseits ab. Darin liegt auch ein Unterschied zu 40,3-5*. Auch in diesem Text ist von dem heimkehrenden Volk nicht die Rede. Die Gemeinsamkeit ist aber nur vordergründig. Vermutlich ist ja Israel selbst in den Im-

¹⁷ Vgl. o.S. 60 Anm. 129.

perativen angeredet, und wenn nicht, so entspräche sein Fehlen ganz dem andeutenden Charakter der Prologgrundschrift, die nicht mehr als die Vorbereitung des kommenden Geschehens ansagt. Demgegenüber ist das heimkehrende Volk in den bisher zitierten Texten der ersten Erweiterungsschrift sachlich von zweitrangiger Bedeutung, insofern es nämlich nur im Zuge der Rückkehr Jahwes in seine heilige Stadt zu deren Heil mit beiträgt.

Weiter als 40,9f entfernt sich der Gegentext 40,1f von der Exodusthematik. Trotz des übereinstimmenden Strukturmusters werden sowohl im Redebefehl als auch im Inhalt der befohlenen Rede andere Akzente gesetzt. Schon die in den Imperativen verwendeten Verben machen eine Aussage über die Art der Botschaft, die ausgerichtet werden soll. Sie bedeutet "Trost" für Jerusalem und seine Bewohner. Es wurde schon bemerkt, daß das Verbum נחם in der Grundschrift Kap. 40-48* nicht mehr vorkommt. Das hat auch vom Inhalt dieser Kapitel her sein Recht: der Trost für Zion spielt dort, anders als von Kap. 49 an, keine Rolle, und überhaupt ist das Element der tröstenden, erbarmenden Zuwendung in Kap. 40-48* allenfalls eines neben anderen, nämlich vor allem dem argumentierenden, ja vorwurfsvollen Diskutieren mit Israel, keinesfalls aber das vorherrschende¹⁸. Auch das wird erst ab Kap. 49 anders. Dort treten Tadel und Kritik ganz hinter den Trost zurück. Dort schließlich ist נחם auch eine der Kurzformeln für Jahwes Handeln am Zion (49,13; 51,3.19; 52,9)¹⁹.

Der Inhalt der Rede, die Jerusalem trösten soll, hat keinen direkten Bezug zu Exodusmotiven. Es geht darum, daß die selbstverschuldete Notzeit für die Stadt zu Ende, daß diese Vergangenheit abgetan ist. Der Gedanke, mit der Zeit des Dienstes (מַעַבְדִּים) könnte das Exil in Babylon analog zum Frondienst

18 Die Spannung zwischen dieser Beobachtung einerseits und dem zweifellos überschriftartigen "Tröstet" von 40,1 andererseits ist wohl ein Grund für die Neigung der Kommentatoren, die objektive, positive Seite von נחם so stark zu betonen (vgl. o.S. 54 Anm. 101; SNAITH, 151; ELLIGER, 1978, 13), um es als Kurzformel für das Thema des ganzen Buches plausibel zu machen. נחם bedeutet aber (auch wo Jahwe der Tröster ist, gegen ELLIGER, a.a.O.) die emotionale, Leiden stillende Zuwendung, vgl. die Parallelen "sich erbarmen" in 49,13 und "beklagen" in 51,19 (61,2).

19 51,12 ist sekundär (s.o.S. 94), vielleicht eine an der falschen Stelle in den Text eingedrungene Glosse zu 51,19?

Israels in Ägypten gemeint sein, verbietet sich aus verschiedenen Gründen. Einerseits ist hier die Stadt Jerusalem angeredet, die nicht mit der Gemeinschaft der Exulanten gleichgesetzt werden darf und von deren Exil oder Heimkehr zu sprechen deshalb nicht möglich wäre. Andererseits ist צָרָא weder als Bezeichnung für den Aufenthalt in Ägypten noch für das Exil in Babylon belegt.

Das Kommen Jahwes zum Zion fällt mit dem Ende einer Zeit der Strafe für vorausgegangene Schuld zusammen. Diese Schuld ist nun abgebußt, das von Jahwe festgesetzte Maß der Leiden erfüllt. Ganz ähnlich stellt das 51,17.19 dar: Zion hat den ihm von Jahwe zugemessenen Leidensbecher geleert, und nun darf es sich auf die Rückkehr Gottes vorbereiten (51,2f). Auch hier sind die beiden Gedanken "Ende der Strafe" - "Kommen Jahwes" in zwei verschiedenen Strophen einer mehrstufigen literarischen Komposition aufeinander bezogen, auch hier fällt das Stichwort "trösten" (51,19b). In jedem Fall wird zwar der Eindruck einer eigenständigen, gar kultischen Sühneleistung Jerusalems vermieden²⁰: "Aus der Hand Jahwes" (40,2b = 51,17) hat die sündige Stadt ihre Leiden zugemessen bekommen ("doppelt" bzw. "zweifach" in 40,2b wie in 51,19). Immerhin besteht zwischen der Not und Verlassenheit, die Jerusalem erlitten hat, und seiner Schuld ein meßbares Verhältnis. Damit unterscheidet sich diese Art von Sündenvergebung deutlich von den Vergebungszusagen in 43,25²¹ und 44,22, wo Jahwes souveränder Entschluß die "Frevel wegwischt" und "der Sünde nicht mehr gedenkt". Vielleicht ist es erlaubt, diese verschiedenen Sichtweisen von Vergebung in aller Vorsicht auf das Gottesbild hin zu befragen, das hinter ihnen steht; das Ergebnis konvergiert zum Teil mit Beobachtungen, die weiter oben zur Rolle Jahwes beim Schilfmeerwunder gemacht wurden: Die Theologie der Grundschrift betont die alle menschlichen Maßstäbe sprengende Überlegenheit des Handelns Jahwes, der die Ägypter und Kyros in

20 So mit Recht ELLIGER (a.a.O., 14) gegen RIGNELL und NORTH.

21 MARTI (25) streicht 43,25 (und 26) als Erweiterung, und zwar wegen der inhaltlichen Spannungen zum Kontext, die dagegen WESTERMANN (1966a, 109) gerade als beabsichtigten "schreienden Kontrast" ansieht. ELLIGER (a.a.O., 378f) übersetzt den Partizipialsatz präterital, mildert damit den Kontrast und erleichtert es, den Vers für ursprünglich zu halten.

seinem Dienst hat und der den ehernen Zusammenhang von Schuld und Strafe, von Tun und Ergehen mit einer souveränen Geste "wegwischt wie Gewölk" (44, 22). Demgegenüber setzt die erste Erweiterungsschicht andere Akzente. Beim Exodus handelt Gott eingebunden in ein mythisches Schema, sein Kommen zum Zion geschieht in liturgischer Feierlichkeit, und seine Vergebung setzt sich nicht über den Tun-Ergehen-Zusammenhang hinweg, sondern setzt ihn gerade in Kraft. Ist es zuviel gesagt, daß sich in solchen Theologumena auch ein anderer Geist ausdrückt, eine Haltung, die sich die geschichtliche Wirklichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht in einer kühnen, auch Neues und Unerwartetes integrierenden Theozentrik aneignet wie die Grundschrift, sondern lieber dazu behutsam auf vorgegebene Interpretationsmuster zurückgreift?

Sieht man von solchen weiterführenden theologischen Extrapolationen ab, so bleiben die Unterschiede in der Verwendung von Exodusmotiven innerhalb der beiden älteren Prologschichten solche, die schon beim Vergleich zwischen 43,16-21 und 51,9-52,10* aufgefallen waren, sich allerdings ohne den vorgeschalteten Vergleich dieser beiden Texte weniger deutlich in ihrer Eigenständigkeit voneinander abheben würden: einerseits die Konzentration auf den Weg in der Wüste und sein Gelingen als Offenbarung des Ruhmes Jahwes, andererseits die Ausrichtung auf das Ziel Jerusalem und Jahwes Rückkehr dorthin. So wie zentrale Beobachtungen des letzten Abschnitts am Ende mit der Kurzformel "Mythisierung" gefaßt wurden, so kann der genannte Komplex von Ergebnissen beider Abschnitte versuchsweise polarisierend auf das Begriffspaar "Wegtheologie - Rückkehrtheologie" gebracht werden.

Damit wird die These aufgestellt, daß sich in Jes 40-52 zwei Typen der Verarbeitung von Exodusmotiven gegenüberstehen, die durch ihre Motivthemen "Weg" und "Rückkehr" (Jahwes zum Zion) stichwortartig gekennzeichnet werden können, und daß beide Themen jeweils innerhalb ihrer literarischen Schicht eine kompositorisch wie inhaltlich zentrale Position einnehmen, so daß man mit Recht von einer "Wegtheologie" in Jes 40-48* und einer "Rückkehrtheologie" in Jes 49-52* sprechen kann.

Bei dieser Gegenüberstellung darf nicht vergessen werden, daß 40,1f.9f eine Erweiterung von 40,3-5* darstellt, d.h. den Prolog der Grundschrift durch ihre beiden Teiltexthe umklammert und so einbezieht. Das bedeutet den Versuch,

die Vorlage auch inhaltlich in die neue Aussage zu integrieren. Der vorhandene semantische Zusammenhang beider Sichtweisen machte es leicht, an die Wegbahnung V.3-5 einfach einen Text über den Zion als Ziel anzuschließen, umso mehr, als der "Jahweweg" von V.3 sich ohne Schwierigkeit als Weg für Jahwe verstehen ließ. Damit fügten Vorlage und Erweiterung sich zu einem ziemlich einheitlichen Bild zusammen, das Jahwe auf dem Weg durch die Wüste hin zum Zion zeigt. Die Aufnahme der Vorlage machte es außerdem unnötig, wie in 51,10 den universalen Hintergrund der Rettungstat Jahwes "vor den Augen aller Völker" auch in 40,9 eigens einzuführen; dieses Element war ja in V.5aα der Grundschrift schon gegeben. Dabei war allerdings in Kauf zu nehmen, daß das Element nun an der falschen Stelle, nämlich zu früh auftaucht.

Die Methode der bloßen erweiternden Anfügung als Verlängerung des Wüstenweges zum Zion brachte einen kompositorischen Nachteil: Die Grundschrift hätte am Anfang von Jes 40-52* das erste Wort behalten. In dieser Schwierigkeit mag jedenfalls ein Grund dafür liegen, daß die Heroldsinstruktion V.9f formal noch einmal verdoppelt und dieses Stück dem Prolog vorangestellt wurde, um einen Leitgedanken der Erweiterungsschicht (Trost für Zion) an den Anfang zu stellen und in der formal etwas abgeschwächten Form der indirekten Rede zugleich die Bedingung der Möglichkeit für Jahwes Kommen vorwegzuschicken: das Ende der Straf- und Leidenszeit.

2.3 Umfunktionierung der Wüstenzugmotive in 49,7-12*

Ob die typisierende Gegenüberstellung der Exodusmotive in Kap. 40-48* und Kap. 49-52* als "Wegtheologie" einerseits und "Rückkehrtheologie" andererseits, wie sie anhand von 43,16-21 und 51,9-52,10* sowie anhand des Prologs entwickelt wurde, sich auch an weiteren Texten bewährt, soll nun am Beispiel von 49,7aα.8aβ-12 untersucht werden. Dieser Text ist deshalb besonders geeignet, weil er nach der hier vertretenen Redaktionshypothese der ersten Erweiterungsschicht zugehört, für die die "Rückkehrtheologie" charakteristisch ist, doch dem ersten Anschein nach eine ausgeprägte "Wegtheologie" entfaltet (V.9b-12) und damit die genannte Typisierung durchbricht. Die Texteinheit ist, wie die Analyse gezeigt hat, ein Mosaik von Anspielungen auf und Zitaten aus Kap. 40-48*. Bemerkenswert ist dabei, daß

die von dort übernommenen Motive und Formen hier in der Regel zum letzten Mal in Kap. 49-52* auftauchen. Das gilt zunächst von der "typisch deutero-jesajanischen" Gestalt der erweiterten Botenspruchformel, speziell von ihrem Element "der Heilige Israels", ebenfalls von den Verben *יָנָה* und *יָצָר* (als Aktivitäten Jahwes gegenüber Israel), von den Befreiungsmotiven in V.9a und im besonderen von den Wüstenzugmotiven in V.9b-11. Der Eindruck ist schwer abzuweisen, daß hier ein Themenwechsel vorbereitet wird, wie er sich ja in den unmittelbar anschließenden Zionstexten wirklich vollzieht, indem hier vom Autor der Erweiterungsschicht wesentliche Aussagen aus Kap. 40-48* noch einmal aus seiner Sicht bilanzierend vereinigt werden.

Im Mittelpunkt steht dabei eine Reihe von Aussagen über die Befreiung von Gefangenen und ihre Heimkehr. Der Autor bedient sich dabei vor allem dreier Texte als Vorlagen: aus 42,7 übernimmt er in V.9 die Befreiung von Fesseln und Dunkelheit, aus 41,17-20 die Bewahrung der Marschierenden vor Durst und Hitze durch Wasserquellen (vgl. auch 43,20) und schließlich aus 40,4 die Anlage von Straßen im Gebirge. Aus diesen verschiedenen Elementen entsteht ein geschlossenes Bild von einer Einheitlichkeit, wie sie die als Vorlage benutzten Einzeltexte aus Kap. 40-48* in keinem Fall geboten hatten. Diese hatten jeweils von einem Einzelzug der Wüstenwanderung her sogleich den Schritt zur darin angebotenen Jahweerkennung (41,20) oder zum davon ausgelösten Gotteslob getan (40,5; 42,7; 43,21), während hier mit Hilfe der vorgegebenen Einzelzüge ein Gesamtbild von Befreiung, Bewahrung auf dem Weg und Heimkehr entworfen wird (das Gotteslob folgt erst in einem abgetrennten Hymnus 49,13). Trotz der Verwendung vorgegebener Elemente lassen sich zudem wichtige Unterschiede in der Schilderung ausmachen. Zunächst fällt auf, daß die wunderhaften Züge der Vorlage weitgehend zurückgetreten sind: Statt der radikalen Einebnung der Berge und Täler im Prolog werden nur noch die Berge zum Weg, d.h. passierbar gemacht, und statt der Neuschaffung von Quellen und Teichen (41,18), ja sogar Strömen mitten in der Wüste (41,18; 43,20) werden die Durstigen nur noch zu offenbar schon vorhandenen Quellen geführt (V.10b).

Zur oben schon festgestellten Vereinheitlichung der Einzelzüge gehört es, daß die einzelnen Aktivitäten Jahwes unter dem Bild des Hirten zusammengefaßt werden, der die Befreiten als seine Herde führt. Damit betont der Verfasser nicht nur die liebende Fürsorge und das Erbarmen Jahwes (V.10b), sondern hebt auch ein Faktum deutlich heraus, das in den Wüstentexten von Kap.

40-48* zumindest nicht explizit genannt wird, vielleicht aber auch als Vorstellung ganz fehlt; Jahwe selbst ist mit auf dem Weg, er begleitet die Erlösten!

Auffallend ist schließlich, daß das Stichwort "Wüste", das von allen Vorlagentexten gegeben wird, in 49,7-12* nicht aufgenommen wird. Vielleicht hängt das mit einer anderen Beobachtung zusammen, die an das betonte "a l l e Wege" ²², "a l l e meine Berge" und "meine Straßen" anknüpft. Anscheinend denkt der Text nicht nur an einen bestimmten Zug von Heimkehrern, sondern an verschiedene Züge aus verschiedenen Richtungen und vermeidet deshalb, die "Wüste" als Ort der Wanderung zu nennen, was eine geographische Einengung der Möglichkeiten bedeutet hätte. V.12, eine ganz eigenständige ²³ Formulierung des Verfassers nach all den Übernahmen und Anspielungen, sagt es dann ausdrücklich: Aus allen vier Himmelsrichtungen kommen die Heimkehrer gezogen.

Dies bedeutet zweierlei: Einmal redet der Verfasser anscheinend nicht von der Heimkehr der babylonischen Gola, sondern von der Sammlung der in alle Welt zerstreuten Diaspora, und er tut dies von einem Standpunkt in Palästina her (die Heimkehrer k o m m e n). Damit konvergiert die Anlage der Gesamteinheit. Nicht die Heimkehrenden werden angeredet, sondern einem "Israel", das sich offenbar schon im Lande selbst befindet, wird die Heimkehr der Diaspora als sein Heil angekündigt. Das Ziel dieser Sammlung ist nicht so sehr die Rettung und das Wohlergehen der Heimkehrenden, sondern die Aufrichtung des Landes und seine Wiederbesiedelung, die betont vorangestellt werden.

Beachtlich ist, wie sehr die dreigliedrige Struktur der Einheit dem dreigliedrigen Aufbau des Prologs 40,1-10* (ohne V.6-8) auch in der Gedankenfolge ähnelt. Auf eine allgemeine Heilszusage, die an einen Zeitpunkt gebunden

22 Text. em. s.o.S. 89 Anm. 42.

23 Offenbar besteht ein Zusammenhang mit 43,5b.6, aber nicht im Sinn einer Abhängigkeit. Wahrscheinlicher ist vielmehr, daß dieser Text eine Erweiterung von 43,1-5a darstellt: er zeigt Israels "Samen" auf dem Wege, auf dem sich laut 43,2 Israel selbst befindet. Die Erweiterung ist entweder der 1. Erweiterungsschicht zugehörig (wie 49,12) oder davon abhängig.

wird (vgl. 40,1f) folgt die Schilderung des Heimweges (vgl. 40,3-5), die wiederum in einen Ausblick (הנה) auf die Ankunft (בוא) einmündet (vgl. 40, 9f). Freilich sind hier die drei Textteile, weil von ein und derselben Hand, syntaktisch und semantisch viel enger miteinander verklammert als im Prolog.

Was ergeben die gesammelten Beobachtungen für die eingangs des Abschnitts gestellte Frage nach Weg- oder Rückkehrtheologie? Offenbar ist eine Antwort nach dem Alternativmodell nicht möglich. Elemente der Wegtheologie sind relativ breit aufgenommen, aber in gewandelter Gestalt und Funktion. An ihrem ursprünglichen Ort dienten sie dazu, jenen, die in Babylonien noch vor dem Aufbruch standen, seine Möglichkeit nicht sahen oder gar bestritten, eine Perspektive der Hoffnung auf einen Heimweg zu geben, der mit Jahwes Hilfe alle Hindernisse (im wörtlichen und übertragenen Sinn) wunderbar überwindet. Hier dagegen ist das Gelingen des Heimwegs der Diasporajudenschaft funktional dem Wiederaufbau und der Wiederbesiedelung des verwüsteten Landes nach- und zugeordnet. Die Elemente der Wegtheologie dienen dazu, einen sonst (40, 10b; 51,10b) nur kurz behandelten Zug der Rückkehr Jahwes breit auszubauen. Im Prolog und im Epilog ist der angesagte bzw. geschilderte Einzug primär das Kommen Jahwes, allerdings mit Gefolge und Beute, wie es beim Einzug eines Königs und Feldherrn nicht anders sein kann. Hier ist er umgekehrt zunächst die Heimkehr der aus der Diaspora Befreiten, aber unter der Leitung ihres Hirten Jahwe, der sie in die Heimat zurückführt, um dem Land Hilfe und Rettung (יְשׁוּעָה) zu bringen. Sachlich ist der geschilderte Vorgang derselbe, nur die Akzente sind anders verteilt.

Auch 49,7-12* ist also, dem ersten Anschein entgegen, ein Rückkehrtext. Seine besondere Eigenart scheint kompositorisch bedingt. Er steht an der Schwelle zwischen der Grundschrift mit ihrer Wegtheologie und der ersten Erweiterungsschicht, der er selber zugehört. Das erklärt, warum er noch einmal Motive und Redeformen aus Kap. 40-48* bündelt und in den Rahmen seiner eigenen Vorstellungen überführt, um sie (nach einer hymnischen Zäsur 49,13) so gleich in der folgenden Einheit 49,14-21 in ein entsprechendes Trostwort an Jerusalem umzusetzen: Jahwe hat Zion nicht vergessen, sondern führt ihm seine Söhne und Töchter (die Diasporajuden) zu, um die verödete und verlassenene Stadt mit neuem Glanz und überquellendem Bevölkerungsreichtum zu beschenken.

Die Überprüfung ausgewählter Texte aus Kap. 40-52 hat in ihrer Differenzierung zweier verschiedener Verwendungstypen der Exodusmotivik, die sich auf dem Hintergrund literarkritischer Analysen und redaktionskritischer Hypothesen als zwei aufeinander folgende Phasen darstellen, den Ansatz zu einer ausschnittshaften Motivgeschichte des Exodusmotivs innerhalb des Jesaja-Buches geliefert. Eine weitere historische und theologische Standortbestimmung dieses Stücks Motivgeschichte wäre abschließend zu versuchen. Vorher aber sollen anhand der übrigen im ersten Teil analysierten, noch späteren Texte die Motivfäden noch ein Stück weiterverfolgt werden.

2.4 Exodusmotive in 55,12f

In knappen Strichen zeichnet 55,12f das Bild eines zukünftigen Auszugs (אֲצִי). Wer da auszieht, von wo und mit welchem Ziel, bleibt ungesagt und muß aus dem Kontext geschlossen werden. Wichtiger als solche genaue Lokalisierung ist dem Verfasser das Wie, die Umstände dieses Exodus. "Freude" und "Friede" nennt er als Stichworte einer neuen Heilszeit. Dann greift er das in Kap. 40-48* vorgegebene Inventar der Wegtheologie auf: Berge, Hügel, Bäume und Pflanzen treten auf, aber nicht mehr in funktionalem Zusammenhang eines Weges durch die Wüste - dessen Schwierigkeit und Gefahr und ihre wunderbare Überwindung liegen dem Text ganz fern. Vielmehr bilden sie für die Wandernden jubelnd Spalier, und auch das Wachstum schöner und wohlriechender Pflanzen anstelle lästigen und häßlichen Unkrauts bedeutet, daß die Welt gewissermaßen ihr prächtigstes Kleid anlegt, um ihrer Freude Ausdruck zu geben. All dies ist nicht eine ephemere Wirklichkeit, Reaktion auf ein vorübergehendes, besonderes Ereignis, sondern "ein ewiges Zeichen, das nicht vergeht" (V.13b).

Damit bekommt der "neue Exodus" zum ersten Mal ausdrücklich eschatologische Qualität. Er eröffnet eine endgültige, unwiderrufliche Heilszeit von kosmischer Dimension, er ist Signal für eine Verwandlung der Welt zum Ruhme Jahwes. Gefahr und Bedrohung kann es für den Frommen in einer solchen Welt nicht mehr geben. Darum können die Wegmotive ihrer Schutz- und Hilfsfunktion entkleidet werden. Auffallend ist, daß in der Schlußkadenz vom "Ruhm Jahwes" die Völker fehlen, während sie an entsprechender Stelle sowohl in der Grundschicht (40,5 = 48,20) als auch in der ersten Erweiterungsschicht (52,10)

ihren festen Platz haben. Um dieses Faktum zu erklären, ist ein Blick in den Kontext erforderlich.

Der Text schließt als Epilog die zweite Erweiterungsschicht ab, die Kap. 40-52 nochmals überarbeitet und besonders gegen Ende stark erweitert sowie von 52,13 an endgültig das Wort übernimmt. Aus den Texten dieser Schicht ist die anfangs gestellte Frage, wer da "auszieht", mit einiger Wahrscheinlichkeit zu beantworten. Die, deren Auszug so herrlich angekündigt wird, können vom Kontext nur dieselben sein, die in 55,1-9 wiederholt eingeladen und gemahnt werden, zu kommen und das angebotene Heil zu ergreifen (55,1-3.6f). Der besondere Ort dieses Heils ist aber, wie das vorausgehende Kap. 54 zeigt, die Stadt Jerusalem, die jetzt armselig, verlassen und unterdrückt daniederliegt, aber von Jahwe glanzvoll neu erbaut (V.11f) und mit der unangefochtenen Herrschaft über die Völker ausgestattet wird (V.3; vgl. 55,4f). Immer noch gehört, wie in der ersten Erweiterungsschicht, zum Bild der neuen Herrlichkeit Zions die Rückkehr der Diasporajudenschaft (49,21-23), diesmal verbunden mit der Unterwerfung der Völker, die die zerstreuten Juden selbst zum Zion zurückbringen (49,22). An diese Form des "Exodus" denkt, wie das "geleitet werden" in 55,12a vermuten läßt, auch die abschließende Verheißung. Damit kehrt sie das Verhältnis von "Völkern" und "neuem Exodus" gegenüber den älteren Schichten um. Der Auszug der Gola bzw. die Heimkehr der Diaspora ist nicht zuallererst Offenbarung von Jahwes Macht gegenüber den Völkern, sondern die schon unterworfenen Völker huldigen Jerusalem, indem sie seine verstreuten Söhne und Töchter heranbringen. So erklärt sich, warum die zusätzliche Erwähnung der Völker in der Schlußformulierung 55,13b unnötig geworden ist.

2.5 Fortschreibung der "Rückkehrtheologie" in 62,10-12*

Als Exodustext im eigentlichen Sinn kann 62,10aβ.12 nicht bezeichnet werden. Dennoch ist er für die vorliegende Untersuchung dadurch bedeutsam, daß er sich formal und inhaltlich eng an 40,3.9f anschließt und sich damit in die Tradition der Rückkehrtheologie stellt, wie sie in 40,1-10 (11) enthalten ist, d.h. verbunden mit dem Wegbannungsmotiv.

Der Text bildet, wie die Analyse gezeigt hat, vermutlich den redaktionellen Abschluß von Kap. 60-62. Diese vielleicht ursprünglich selbständige Komposition nimmt die Heilsverkündigung an Jerusalem, wie sie die beiden Erweiterungsschichten in Kap. 40-55 vertreten, in einer Zeit der Not für die Stadt wieder auf (vgl. 60,15; 62,1-7). Zu den dort behandelten Themen gehört auch die Sammlung der Diaspora (vgl. 60,4.9), hier kultisch interpretiert im Rahmen von Opfergaben der Völker (60,6f.13), die sich Zion zum Dienst unterwerfen (60,10).

In diesem Zusammenhang läßt der Autor des Schlußtextes an die Bewohner Jerusalems den traditionellen Ruf zur Wegbereitung ergehen und fordert sie auf, ihrer Stadt die kommende Hilfe anzukündigen. Bedeutsam ist, daß hier die Vorstellung vom Kommen Jahwes selbst, wie sie in Kap. 40-52 zuletzt die erste Erweiterungsschicht ankündigt, ausdrücklich aufgegeben und durch eine allgemeinere Aussage ersetzt ist. Dem entspricht die zurückhaltende Weise, wie in Kap. 60 der Anbruch der neuen Heilszeit als "Aufgang der Herrlichkeit Jahwes" über die Stadt geschildert wird. Hier ist die unvermittelte Anwesenheit bzw. das Kommen Jahwes ebenfalls durch eine Vermittlung ersetzt. An die Stelle Jahwes selbst ist der כבוד getreten²⁴, der, anders als in Kap. 40-48*, objektivierend als Lichtphänomen verstanden wird (60,1f.20)²⁵.

So wird die Rückkehrtheologie abstrahierend fortgeschrieben: Gottes Hilfe "kommt" nun zum Zion. Die Hilfe geht mit dem Kommen des "Volkes" zusammen, dem der Weg bereitet werden soll. Die Heilswende eröffnet einen Zustrom zum Zion, wie ihn Kap. 60 geschildert hatte. Allerdings scheint im Epilog 62,10-12* damit nur noch ein Zustrom von Besuchern und Pilgern gemeint; Jerusalem wird zur "besuchten" Stadt, dem Zentrum von Wallfahrten eines "heiligen Volkes" (V.12).

24 Auch die eigenartige Redeweise vom "Aufgehen Jahwes" (60,2) ist vom Kontext her nur als Abkürzung dieses Bildes zu verstehen.

25 Hier zeigt sich eine Berührung mit dem Gebrauch von כבוד in der Priesterschrift und bei Ezechiel als Objektivierung der Majestät Jahwes (vgl. WESTERMANN, THAT I, 807ff).

2.6 Exodusmotive in Jes 35

Jes 35 ist, wie in der Analyse gezeigt, ein Mosaik von Anspielungen und Zitaten aus Jes 40-55, freilich in einer durchaus eigenständigen und literarisch anspruchsvollen Verarbeitung. Dies gilt sowohl für die Grundschrift des Kapitels (V.1-2a.6b-10) als auch für die Erweiterung V.3-6a, die zugleich als Klammer zu Kap. 34 fungiert. Dieser besondere Charakter des Textes machte es schon in der Analyse erforderlich, auf die verwendeten Motive und ihre Verarbeitung ausführlich einzugehen. An dieser Stelle können wir uns deshalb damit begnügen, die dort erzielten Ergebnisse zur Gestalt und Funktion der Exodusmotivik in den bisher analysierten Texten in Beziehung zu setzen.

Zunächst ist die Grundschrift von Kap. 35 zu betrachten. Dabei fällt ins Auge, wie der Text Motive verschiedener Herkunft zu einem einheitlichen Bild zusammenzufügen sucht: Aus dem Bereich der Wegtheologie (Kap. 40-48) die Bewässerung (V.6b.7) und Bepflanzung (V.2a) der Wüste sowie die Anlage einer Straße, aus dem Bereich der Rückkehrtheologie (Kap. 49-52*) den Zug der Erlösten (V.9b, vgl. 51,10b) sowie die Ankunft am Zion unter Jubel und Freude (V.10). Zum ersten Mal im Jesaja-Buch werden Weg und Zion ausdrücklich innerhalb einer Einheit miteinander verknüpft.

Das Ergebnis dieser Bemühung zeigt in seiner thematischen und logischen Unausgeglichenheit die Divergenz der Motivtraditionen, die der Verfasser verarbeitet hat. Das Motiv "Verwandlung der Wüste" vor allem hat sich fast gänzlich vom Wegmotiv abgelöst (nur noch ein "dort" schlägt die Brücke von V.8a und V.9b zurück zu den ersten beiden Strophen). Diese Verselbständigung geht noch einen Schritt weiter als die Defunktionalisierung des Pflanzenwunders, wie sie in 55,12 beobachtet wurde. Dort jubelten Berge und wuchsen Pflanzen noch als Reaktion auf das Auszugsgeschehen; hier ist die Reihenfolge und damit auch die Priorität umgekehrt. Die Wüste ist nicht primär Ort des Durchzugs der Erlösten, sondern Symbol einer öden, von unreinen Wesen bewohnten Welt; ihre Verwandlung und prächtige Neugestaltung kündigt der Verfasser an. Zu dieser neuen Welt gehört auch die "heilige Straße", der gefahrlose, sichere Zugang zum Zion. Das Wegmotiv, vom Wüstenmotiv abgelöst, hat sich eng mit dem Thema "Zion" verbunden. Die Heiligkeit der Stadt

(48,2; ²⁶ 51,1f) strahlt auf den Weg aus, der zu ihr hinführt. Nicht auf die Existenz oder die wunderbare Entstehung dieser Straße legt der Verfasser den Akzent, sondern auf ihre dauernde ungefährdete Begehrbarkeit. Hier spiegeln sich die Probleme der Diasporajudenschaft wider, der vor allem die ungehinderte Wallfahrt zum Heiligtum am Herzen liegt. Vom Einzug Jahwes kann natürlich in diesem Zusammenhang nicht mehr die Rede sein. Es fällt im übrigen auf, daß Jahwe an keiner Stelle des Textes (der Grundschrift) vorkommt. Gleichwohl ist er in und hinter dem geschilderten Geschehen als eigentlicher Urheber anwesend. Aber diese distanziertere Sicht des Wirkens Gottes zeigt nochmals den weiten Abstand zur Wegtheologie von Kap. 40-48* (Jahwe schützt und begleitet sein Volk) wie zur Rückkehrtheologie von Kap. 49-52* (Jahwe kommt zum Zion und schafft ihm Heil).

Deutlich hebt sich auf diesem Hintergrund der Rückgriff auf die Rückkehrtheologie in der Erweiterung V.3-6 ab. Im Anschluß an 40,1.9f und die Formen der Boteninstruktion wird hier für eine Situation äußerster Not wiederum das Kommen Gottes angekündigt. Die Art dieses Kommens unterscheidet sich dabei in wichtigen Zügen von der Sichtweise der Vorbilder in Kap. 49-52*. Nicht als Triumphator zieht Jahwe ein, der den Sieg schon errungen hat und nun in der Rückkehr zum Zion sein Heil vor aller Welt offenbart, sondern er kommt als Rächer, um den Feinden zu vergelten und die Seinen zu retten. Es ist das furchtbare Strafgericht von Kap. 34, das hier den verängstigten Gläubigen als strafendes und rettendes Kommen Jahwes interpretiert wird. Die Tradition der Rückkehrtheologie mündet in apokalyptische Vorstellungen ein.

3. Zusammenfassung und theologische Perspektiven

3.1 Jahwes Führung: Geschichte als Weg

Innerhalb der Grundschrift Jes 40-48* spielen Exodusmotive innerhalb der Heilsverkündigung ²⁷ eine Rolle. Ausgehend von der Kernstelle 43,16-21 wurde

26 Der Vers ist im Kontext sekundär und gehört wegen der Formel "Jahwe Ze-baot ist sein Name" vermutlich zur 2. Erweiterungsschrift (vgl. 51,15).

27 Daß Exodusmotive auch im Gerichtskontext gebraucht werden können, belegt ihre Verwendung bei Hosea (vgl. STUHLMEYER, 62) und Ezechiel (vgl. BALTZER, 3-11).

zeigt, daß der historische Exodus aus Ägypten (Schilfmeerwunder und Wüstenzug) als Eröffnung eines Weges und Schutz auf diesem Weg interpretiert wird. Diese Deutung unterscheidet sich von der älteren Exodusüberlieferung, wie sie vor allem in den traditionellen Formeln von der "Herausführung" oder "Heraufführung" Israels aus Ägypten ²⁸ repräsentiert wird und die entweder den befreienden Charakter des Auszugsgeschehens gegenüber der vorangehenden Bedrückung oder aber seine Ausrichtung auf ein Ziel, die Landnahme, betonen. Keiner dieser beiden Aspekte des "Woraus" und "Wohin" spielt bei der Verwendung der Exodusmotive in Kap. 40-48 eine Rolle, sondern es geht um den Exodus als W e g.

Diese Akzentsetzung bedeutet keineswegs eine Einengung der Exodusmotive, etwa auf die konkreten Probleme des Rückmarsches der Exulanten aus Babylonien nach Palästina ²⁹. Gegen eine solche punktuelle Auslegung ist schon in Rechnung zu stellen, daß die einschlägigen Motive (Trockenheit, Hitze, Wasserspende) genauso in einem eindeutig metaphorischen Rahmen gebraucht werden können (42,16; 43,1-3a). Dasselbe gilt von dem Wegmotiv ganz allgemein. Auf das bewußt offene und geheimnisvolle Prologmotiv von der "Jahwestraße" folgt eine Einleitungsdisputation ³⁰ mit Israel (40,12-18.21-31), die leitwortartig mit der Vieldeutigkeit von דרך "Weg" spielt. Die Geschichte insgesamt ist ein Weg, ארך משפט "Gang der Entscheidung" und דרך תבונה "Weg der Einsicht" (40,14) ³¹, und zwar jeweils der göttlichen Entscheidung und Einsicht. Die Genitive sind qualifizierend zu verstehen. Jahwes Rechtsentscheid (משפט) und einsichtiges Planen (תבונה) ³², d.h. das "voluntative" und das "intellektuelle" Moment in Gottes Walten ³³, bestimmen allein den Weg des

28 Vgl. CHILDS, 1967a.

29 Vgl. ELLIGER (1978a,357) zu 43,16-21; "So wird auch einmal deutlich, daß die Bewältigung des Weges in erster Linie ein Problem des Trinkwassers ist". Dagegen o.S. 77.

30 Zur Einheitlichkeit und Gattung des Textes vgl. WESTERMANN, 1966a, 42ff.

31 Vgl. ELLIGER, 1953a; von dort stammt auch die Übersetzung.

32 Der Intensivplural deutet an, daß Gott diese Einsicht in Fülle besitzt (vgl. REITERER, 64).

33 ELLIGER, a.a.O., 210.

Geschehens, ja konstituieren ihn vielleicht zuallererst als Kontinuum³⁴. All das hat Israel vergessen, wenn es resignierend feststellt: "Mein Weg (דרכי) ist vor Jahwe verborgen und meine Rechtssache (משפטי) entgeht meinem Gott" (40,27). Dem setzt der Verfasser nochmals eine Kurzformel seiner Theologie entgegen: "Jahwe ist אלהי עולם". ELLIGER³⁵ formuliert (im Anschluß an JENNI³⁶), was עולם hier bedeutet: "die mit Geschichte gefüllte Zeit", die "Welt als Geschichte". Die Fortsetzung des Textes in 40,28 "der die Enden der Erde erschaffen hat" weist auch der Schöpfungstheologie ihren Ort in diesem Rahmen zu: sie ist dem "Reden von Geschichte zugeordnet"³⁷. Allein Jahwes Schöpferkraft treibt den Gang der Welt voran, und diese seine geschichtsstiftende Weisheit kommt an kein Ende (40,28: אין חקר לתבונתו)³⁸. Die Konklusion für Israel in V.31 wird wieder in der Bildersprache der Wegtheologie gezogen: Wer auf diesen Jahwe hofft, kann laufen, ohne matt, und gehen, ohne müde zu werden.

Was so in der Eingangsdisputation thetisch festgestellt wird, entfaltet das Korpus von Jes 40-48* in verschiedene Richtungen. Die Heilsverkündigung an Israel tut es in einer Reihe von Jahwereden, die Gottes Zuwendung als Wegbahnung und Weggeleit in schwierigem Gelände darstellen: 41,17-20; 42,14-16; 43,1-3a; 43,16-21. Exodus- und Wüstenzugmotive (41,17-20; 43,20f) sind dabei eine Möglichkeit der Ausgestaltung. Die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, der als Weg durch das Wasser interpretiert wird, untermauert die Erwartung eines neuen, analogen Gotteshandelns in der gegenwärtigen Ausweglosigkeit des Exils. 42,16 und 43,1-3a heben das Wegmotiv ins Typisch-Grundsätzliche. Andere Themen lassen sich der Wegtheologie inhaltlich zuordnen:

34 Vgl. die grundsätzlichen Überlegungen von VON RAD (1965a, 116): "Geschichte gab es also für Israel nur, sofern und soweit Gott mit ihm gegangen ist; nur diese und keine andere zeitliche Erstreckung kann so bezeichnet werden. Gott war es, der zwischen der Vielzahl der Begebnisse die Kontinuität und die Zielstrebigkeit in der zeitlichen Abfolge der Ereignisse hergestellt hat". S.u.S. 196.

35 1978a, 78.

36 Zit. bei ELLIGER, a.a.O.

37 PREUSS, 1976a, 58f.

38 חקר אין bedeutet hier weniger die subjektive Unmöglichkeit menschlichen "Nachrechnens" (gegen ELLIGER, a.a.O., 99), sondern die objektive Uner-schöpflichkeit der Geschichtsmacht Jahwes, wie der Kontext belegt: "Er wird nicht müde noch matt ...".

der **יְיָ** mit den Völkern und ihren Göttern ³⁹ verteidigt die Souveränität des allein geschichtsmächtigen Jahwe gegen die konkurrierenden Ansprüche der Weltmächte und deren religiöse Legitimation; der **מִשְׁפָּט** mit Israel ⁴⁰ zeigt dem Volk sein Leiden als von Jahwe gewirkt, als ein Stück Weges m i t Jahwe, aber nicht von ihm weg. So handelt er allein auch in der Gegenwart, indem er sich Kyros als Werkzeug seines Geschichtsplans beruft ⁴¹ und ihm seinen "Weg" ebnet ⁴². Hinter der Kontingenz der Ereignisse, gerade hinter dem Unerwarteten und Neuen (43,19), steht Jahwes "Entschluß" (**יָצָא** 44,28; 46,10; 48,14) und "Plan" (**עֲצָה** 40,13; 46,10f ⁴³). Die Kontinuität von Vorhersage und Eintreffen, von Vergangenheit und Gegenwart zeigt den Zweifelnden: Jahwe allein ist es, dessen Handeln sie überall begegnen ⁴⁴. Der Weg der Geschichte ist einzig Jahwes Weg, und darum eröffnet sich für Israel ein Weg aus der Not. Die Wegtheologie steht im Dienst des Rufs zum Auszug, ist also in dieser Hinsicht Aufbruchstheologie. Das Schlußstück 48,20 zieht die Konsequenz, indem es Israel dazu auffordert, sich auf den Weg zu machen. Dieser Auszug hat, wie der Weg Israels auch in anderen Exodustexten (40,5; 43,21) ein, freilich immanentes Ziel: die Erlösungstat Jahwes der ganzen Welt verkünden (was in der Sprache der **מִשְׁפָּט**-Texte als "Zeugenschaft" ⁴⁵ Israels vor den Völkern formuliert wird). Die Gottestraße des Prologs, in deren bahnbrechender Kraft sich Jahwes **כְּבוֹד** enthüllt, wird nun zum Weg Israels.

Es ist wichtig hervorzuheben, daß diese Verwendung der Exodusmotive also keineswegs im Dienst einer simplen äußeren Analogie zwischen dem Exodus aus

39 41,1-4.21-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,18-22.

40 43,22-27 (**מִשְׁפָּט** v.26).

41 41,2f.23; 42,5-8; 45,1-3.13; 46,11; 48,14b.

42 45,13a; vgl. 48,15b.

43 44,26 ist sekundär, s.u.S. 201, Anm. 68.

44 Dieses Thema taucht besonders in Schlußwendungen auf, vgl. 41,20; 43,13; 45,5f.21.

45 43,10; 44,8.

Ägypten und dem "neuen Exodus" aus Babel steht ⁴⁶. Von einer "Herausführung aus dem Sklavenhaus Babylon" ist so wenig die Rede ⁴⁷ wie von einer Unterdrückung im Exil. Zu einer solchen Sicht gaben die äußeren Verhältnisse der Exulanten vermutlich auch nicht unbedingt einen Anlaß ⁴⁸. Die Gefährdung der Verbannten ist in der Sicht von Jes 40-48* ein grundsätzlicher Konflikt, eine Identitätskrise, die Auflösungstendenz eines Selbst- und Geschichtsverständnisses, das an Jahwe gebunden war, der nun fern und im fremden Lande machtlos und unzuständig ist. Es ist die Aussicht, einen eigenen Weg ohne Jahwe gehen zu müssen (40,27), der sich unter den Völkern verlieren würde. Dagegen stellt sich die Verkündigung der allumfassenden Schöpfungs- und Geschichtsmacht Jahwes, die sich auch jetzt des Weges Israels annimmt (41,17-20), ja einen neuen Weg eröffnet (43,19). Bevor dieser neue Weg in der Heimkehr real begangen werden kann, muß er überhaupt als Möglichkeit und Angebot begriffen werden; in diesem Kontext werden die Exodusmotive gebraucht. Die Tradition vom Auszug mit Schilfmeerwunder und Wüstenzug wird als Zeugnis für die Geschichtsmacht Jahwes interpretiert (wie in den Disputationen die Entsprechung von Vorhersage und Erfüllung), die sich gegen alle Widerstände durchsetzt (40,3-5*) und deshalb auch jetzt einen Weg, d.h. eine Zukunft eröffnet.

Die Verbindungslinie zwischen der alten Tradition und Gottes neuem Handeln läuft nicht über vorgeprägte inhaltliche Entsprechungsschemata mythischer

46 Mit Recht sagt ANDERSON (1962a, 189): "This parallelism ... is not based upon mere poetic analogy: it is an expression of the unity and continuity of history in Yahweh's purposive and dynamic will ... Second Isaiah spoke to a people in exile, in despair about the meaningfulness of their history and about Yahweh's power to give them a future. The prophet's intention is to awaken their confidence by proclaiming that Yahweh is the only Lord of history ...".

47 ANDERSON (a.a.O., 188) sieht im "Schmelzofen des Leidens" (48,10) eine Bezeichnung Babylons und eine Anspielung auf den "Schmelzofen Ägypten" (Dtn 4,20; 1 Kön 8,51; Jer 11,4). In 48,10 ist aber nicht von Babylon die Rede, der Vers gehört auch nicht zur Grundschrift von Kap. 40-48* (vgl. WESTERMANN, 1966a, 162ff).

48 Vgl. NOTH, 268.

Provenienz (Endzeit = Urzeit ⁴⁹), sondern durch die theozentrische Engführung der Geschichtsmacht Jahwes. Vergangene Heilsereignisse sind kein typologischer Vorentwurf des Kommenden, der die Zukunft, unabhängig von Jahwes Voraussage, inhaltlich absehbar macht. 48,6-8a ist eine deutliche Absage an eine solche mythisierende Geschichtshermeneutik ⁵⁰.

Auf diesem Hintergrund wird plausibel, wieso die Exodusmotivik in Kap. 40-48* im wesentlichen auf das Thema "Weg" reduziert ist. Wo Jahwes "Gott-Sein" einziges Kontinuum der Geschichte ist, da läßt sich von der Zukunft nur dieses eine sagen - es ist allerdings das Entscheidende -: sie wird Weg mit Jahwe ⁵¹ sein, der "der Erste und noch mit dem Letzten ist" (41,4; vgl. 44,6; 48,12).

Im Kraftfeld dieses Kerygmas schmelzen die älteren Heilstraditionen Israels zu einem Bündel knapper, eigentümlich abstrakter Formeln zusammen: Jahwe hat Jakob/Israel "geschaffen" und "gebildet" (43,1.21; 44,2 u.ö.) sowie "erwählt" (41,8; 44,2). Einzig die Schilfmeertradition bleibt unterscheidbar; in ihr konzentriert sich nun paradigmatisch die Essenz der Geschichte Israels: Aufbruch und Weg unter Jahwes Führung zu sein. Solcher Konzentration auf das in der Exilssituation Wesentliche steht komplementär die universale Ausweitung des Horizonts in den Schöpfungsaussagen gegenüber, die das fremde Geschehen in der Völkerwelt als Handeln Jahwes verstehen lehren will (vgl. besonders die Rahmung des Kyrosorakels 44,24; 45,7). In dieser Doppelbewegung von Konzentration und Universalisierung vergewissert sich Israel der Kontinuität seiner geschichtlichen Existenz.

49 So die klassische Formulierung von GUNKEL, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, ²1921. Die wichtigste Textgrundlage für die Anwendung dieses Schemas auf die Exodustypologie in Deuterojesaja, Jes 51,9f, fällt in den Bereich der 1. Erweiterungsschicht und scheidet für eine Deutung von Kap. 40-48* aus. Aber auch das Begriffspaar "Früheres - Neues" läßt sich, gegen ANDERSON (a.a.O., 189, 194), nicht im Sinn eines solchen Schemas verstehen. Nirgendwo ist von einer gegenseitigen Entsprechung oder Überbietung von "Früherem" und "Neuem" (bzw. "Kommendem") die Rede, sondern nur davon, daß beide von Jahwe vorhergesagt werden.

50 In diesem Sinn kann von einer "Exodustypologie" (ANDERSON, a.a.O., BLENKINSOPP), jedenfalls in Jes 40-48*, nicht die Rede sein.

51 Die Verheißung des "Mit-Seins" Jahwes auf dem Wege untersucht PREUSS (1966a). Zu den geschichtstheologischen Folgerungen vgl. bes. 171ff.

Läßt sich auf dieses Geschichtsbild der Begriff von Eschatologie anwenden, den VON RAD ⁵² gerade auch unter Hinweis auf Deuterojesaja (43,16ff) zu entwickeln versucht hat? Steht also hinter der Gegenüberstellung von "Früherem" und "Kommendem" die Vorstellung von zwei verschiedenen Zeitaltern, wobei "der bisherige geschichtliche Heilsgrund negiert wird" ⁵³? Abgesehen von der strittigen Deutung von 43,18, das sich als Beleg für eine solche Anschauung m.E. nicht eignet ⁵⁴, treten sich "Früheres" und "Kommendes" gerade nicht als Gegensätze gegenüber, sondern stehen in Kontinuität zueinander. Daß diese Kontinuität keineswegs mehr selbstverständlich ist, sondern nur noch auf einer hohen theologischen Abstraktionsstufe gesichert werden kann, mag man als Folge der Katastrophe von 586 deuten, die die fraglose Gültigkeit bisheriger Traditionen in Frage stellte und eine tiefere theozentrische Verwurzelung in der Schöpfungs- und Erwählungstheologie verlangte. Nicht eine Negierung des bisherigen Heilsgrundes vollzieht sich damit, sondern seine - freilich durch Abstraktion erkaufte - Vertiefung. Der VON RADsche Eschatologiebegriff ist, jedenfalls auf Jes 40-48*, nicht anwendbar ⁵⁵.

Die Wegtheologie, wie sie beschrieben wurde, ist motivgeschichtlich kaum nur als Extrapolation aus dem Exodusmotiv zu verstehen. Zugrunde liegt ihr auch der figurative Gebrauch von "Weg" für den "Lebensweg", den "Wandel" des Menschen ⁵⁶, der dann unter Benutzung von Exodus- und Wüstenzugmotiven, indem räumliche Kategorien in zeitliche umgesetzt werden ⁵⁷, zum dynamischen, offenen, uneschatologischen Deutungsmodell von Geschichte ausgebaut wird.

52 1965a, 121-129.

53 A.a.O., 128.

54 S.o.S. 71ff.

55 Vgl. auch die Kritik, die HERRMANN (1965a, 300-304) an VON RAD übt.

56 Vgl. SAUER, THAT I, 458ff. Speziell 40,12-18 legt auch den Gedanken an weisheitlichen Einfluß nahe.

57 LACK weist auf die Transformation dieser beiden Kategorien speziell in 40,12-31 hin und resümiert: "La théologie du II Is est toute de mouvement: elle vise le Dieu de l'exode" (86).

3.2 Jahwes Rückkehr zum Zion: Geschichte als Rekonstitution

Der spezifische Beitrag der ersten Bearbeitungs- und Erweiterungsschicht in Jes 40-52* zur Verwendung der Exodusmotive wurde im vorigen Abschnitt versuchsweise mit den Begriffen "Mythisierung" und "Rückkehrtheologie" umschrieben. Nun ist weiter nach dem Zusammenhang des mit den beiden Interpretationsformeln Gemeinten und seinen Beziehungen zu anderen Themen und Vorstellungen innerhalb derselben Redaktionsschicht ⁵⁸ zu fragen.

Zuvor noch eine Überlegung über den Abfassungsort dieser Erweiterungsschicht. Für die mehrheitlich vertretene - wenngleich nicht unumstrittene - ⁵⁹ Lokalisierung Deuterojesajas in Babylon gab, unter der Voraussetzung der Einheitlichkeit von Jes 40-55, die klare Ausrichtung der Botschaft von Kap. 40-48 an die babylonische Gola den Ausschlag. Unter den Voraussetzungen der hier angenommenen redaktionskritischen Hypothese allerdings stellt sich das Problem neu. In der ersten Erweiterungsschicht erscheint Babel nur in dem ihr vermutlich zuzurechnenden oder von ihr eingearbeiteten Spottlied Kap. 47, das den Fall der Stadt voraussetzt. Ansonsten geht es um das Schicksal Zions und den Wiederaufbau des Landes ⁶⁰. Vor allem ist die Erwartung des Kommens Jahwes und der Sammlung der Diaspora (43,5-6; 49,12) für eine Jerusalemer Redaktion anzuführen. Eine Überlegung von HERRMANN ⁶¹ zum Ort von Ez 34ff läßt

58 Eine durchgängige literar- und redaktionskritische Analyse von Jes 40-55 hätte den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt. Zur Verdeutlichung der Textbasis der motivkritischen Überlegungen seien hier, ohne weitere Begründung, jene Texte aus Kap. 40-52* genannt, die m.E. der 1. Erweiterungsschicht zuzurechnen sind: 40,1f.9f; 41,9.27; 42,1-4; 43,5b-6(??); 44,26b-28; 47; 49,1-6.7*-13.14-20; 50,3; 51,9f.17.19; 52,1f.7-10.

59 Vgl. EISSFELDT, 474.

60 HERRMANNs Ansicht (a.a.O., 304): "Die im Lande selbst wartenden Probleme des Wiederaufbaus und der künftigen Verfassung spielen keine Rolle" gilt nur für Kap. 40-48*, während beide Erweiterungsschichten durchaus Notlage und Probleme der Heimat widerspiegeln, allerdings in der unscharfen poetischen Bildersprache, die in Jes 40-55 ganz allgemein die konkreten historischen Umrissen verschwimmen läßt.

61 1967a, 21. Für Deuterojesaja hält HERRMANN am Abfassungsort Babylon fest (a.a.O., 23ff u. vorige Anm.). Eine Entstehung in Palästina vertreten zuletzt HARAN (150-153, nur für Kap. 49-66) und VINCENT (257; dort. Anm.9 die älteren Vertreter dieser Auffassung).

sich ohne weiteres übertragen: "Der Schluß ist naheliegend, daß solche Hoffnungen im Lande selbst ausgesprochen worden sind, kaum unter den verschiedenen Gruppen der Diaspora. In diesen Heilssprüchen kommen somit die Hoffnungen derer zum Ausdruck, die während der Exilszeit im Mutterlande wohnen bleiben konnten, so beispielsweise Ez 36,7ff: '... denn bald werden sie heimkehren! Denn fürwahr, ich werde zu euch kommen und mich zu euch wenden'."

In der Analyse von 51,9-52,2* und 52,7-10 wurde herausgearbeitet, daß sich in der Konzeption von der Königsherrschaft Jahwes vom Zion her über die Völker, die den "Frieden" (שָׁלוֹם) gegen den Ansturm der Chaoswasser sichert, die Jerusalemer Tradition der "Zionstheologie" widerspiegelt⁶². Indem nun hier - möglicherweise zum ersten Mal - der Exodus mit dem Meerwunder in die Zionstheologie integriert wird, gerät er in das Kraftfeld ihrer mythischen, geschichtsabweisenden Statik. Dieser "Exodus" ist nicht mehr Aufbruch in eine neue, noch unbekannte, aber von Jahwe getragene Geschichte, sondern Durchbruch durch die Not der Geschichte in eine andere Sphäre, ein endzeitliches Heil. In diesem eschatologischen Geschehen wird Jahwes urzeitlicher Sieg über die Chaosmächte rettende Gegenwart. 44,26b-28⁶³ entfaltet die Rettung Zions in einer Kette von Jahwebefehlen, wobei Jerusalem ("werde bewohnt") und die Tiefe des Urmeeres ("vertrockne") parallel angesprochen werden. Zions Wiederbesiedelung wird als Sieg über die Chaoswasser interpretiert. Das Gegenwärtigwerden der Urzeit bedeutet zugleich das Ende der Notzeit Zions, wie es 40,2 ansagt.

Die Mythisierung der Exodusmotive gegenüber der Grundschrift erscheint so als ein Element eines veränderten Geschichtsverständnisses. Nicht der Weg unter Jahwes Führung ist mehr Erwartungsmodell, sondern der wiederhergestellte, mythisch-zeitlose Glanz Zions "wie der Gottesgarten Eden" (51,3). So wie im Mythos die Überwindung des Wasserdrachens die geordnete Welt konstituiert, so rekonstituiert die Rückkehr Jahwes und der zerstreuten Diaspora den שָׁלוֹם und die יְשׁוּעָה Zions⁶⁴. Steht die vergangene Zeit der Not unter dem

62 S.o.S. 122 . Vgl. die Arbeiten von WANKE, JEREMIAS, LUTZ und STECK (1972b).

63 S.u.S. 201 Anm. 68.

64 Beide Begriffe sind hier statisch als Zustandsbezeichnung gebraucht. Vgl. o.S. 119.

Zeichen der Abwesenheit Jahwes, so betont die Rede von seiner R ü c k -
kehr den restaurativen Zug der neuen Heilszeit. Diese Wiederherstellung hat
alle Züge von Endgültigkeit, wenngleich diese auch nicht ausdrücklich betont
wird, wie in späteren Texten (vgl. 55,12f; 60,1-22). Mit der Proklamation
des Weltkönigtums Jahwes vom Zion aus kommt die Geschichte an ihr Ziel, da
sich niemand mehr "bis zu den Enden der Erde" der Herrschaft seines "Armes"
entzieht oder widersetzt. Die Überwindung des Chaos ist nun erst eigentlich
zum Abschluß gekommen. Urzeit und Endzeit entsprechen sich ⁶⁵. Die räumliche
Zentrierung auf den Zion hin und die Mythisierung als virtuelle Aufhebung
der Zeitdimension lassen sich als zwei Aspekte eines Prozesses verstehen,
der das offene, dynamische Geschichtsmodell der Grundschrift eschatologisch
überbaut und abschließt.

Sicher ist es nicht ausreichend, auf die Frage nach den Ursachen einer sol-
chen Umfunktionierung der Exodusmotivik einfach auf das Jerusalemer Lokalkolo-
rit der Redaktion zu verweisen. Dafür scheint das Aufleben mythologischer
Vorstellungen ein zu verbreitetes Phänomen in exilisch-nachexilischer Zeit
zu sein ⁶⁶. Es ist vielmehr durchaus damit zu rechnen, daß die Funktion der
Mythisierung darin liegt, sich einer im Exil im Bruch der geschichtlichen
Kontinuität verlorenen Identität wieder zu vergewissern - auf Kosten der Ge-
schichte.

Die vorexilische Zionstheologie, die Jahwes heilsschaffende Gegenwart am
Heiligtum erfuhr, konnte die Katastrophe von 586 nicht überdauern. Jahwe
hatte Zion verlassen (vgl. 49,14). In der Aufnahme der Zukunftserwartung der
Wegtheologie von Kap. 40-48* und ihrem Einbau in die Erwartung einer Rückkehr
Jahwes in seine verlassene Stadt, zugleich mit der Heimkehr der Diaspora, be-
kamen die alten, vermutlich in Klagefeiern weitertradierten Vorstellungen

65 Gewiß ist vom "Ende der Zeit" nicht die Rede, wie BALTZER (46) betont.
Dies zu erwarten, hieße, "die Aussagen der Propheten an einem Zeitbegriff
(scil. zu messen), den sie gar nicht kannten" (VON RAD, 1965a, 124). Daß
aber "die Zeitkategorie weder die Haupt- noch eine Nebenpointe der deu-
terjesajanischen Heilsverkündigungen bietet" (BALTZER, a.a.O.), unter-
schätzt m.E. den Stellenwert von 40,2.

66 Vgl. die These von WANKE (107f), daß "die aus alten kanaanäischen oder
mesopotamischen Mythen übernommenen Motive im Alten Testament erst in
sehr später Zeit zur literarischen Ausgestaltung gewisser Sachverhalte
verwendet wurden".

in verwandelter Gestalt neue Kraft. Was vordem Feier der erfahrenen Gegenwart Jahwes war, wurde nun zur Ankündigung und Erwartung eines endzeitlichen Heilszustandes.

Durch die große Inklusion von 40,1-10 und 52,7-10 (analog zur kleinen Inklusion 41,1f+9f) wird der Textbestand der Grundschrift kompositorisch in das große Einzugs-geschehen miteinbezogen. Der Prolog beschreibt, wie Jahwe Boten aussendet und ihnen einen Redeauftrag erteilt. 52,7 zeigt uns den Boten auf einer Bergeshöhe stehend und seine Botschaft ausrichtend. Es scheint, als interpretiere die Redaktion durch diese große Inklusion Kap. 40-48 eben als jene Freudenbotschaft, die dem Zug Jahwes vorausseilt und im Einzug Jahwes eingelöst wird.

Das Profil und die Technik dieser Redaktion ließe sich noch weiter präzisieren, zöge man zwei Textgruppen hinzu, die vermutlich als Klammer zwischen der Grundschrift und den Erweiterungen sowie als Struktursignale der Redaktion fungieren: Die kleinen imperativischen Hymnen 44,23; 49,13; 52,9f und die beiden ersten "Gottesknechtslieder" 42,1-4 und 49,1-6⁶⁷. Dazu müßte eine genauere Textanalyse, die hier nicht gegeben werden kann, die Grundlage schaffen. Vermutungsweise und ohne auch nur den Ansatz einer Diskussion der komplizierten Problematik zu versuchen, sei immerhin angemerkt, daß diese beiden Texte über den Gottesknecht die Bezeichnung Jakobs bzw. Israels als "Knecht Jahwes" aufgreifen, wie sie sich in der Grundschrift findet, und in besondere Beziehung zum Auftrag Israels gegenüber den Völkern setzen: Aufgabe des "Ebed" ist es in 42,1-2, den עַבְדֵּי יְהוָה den Völkern bekannt zu machen (das bezieht sich im Kontext am ehesten auf Kap. 41, das von zwei Gerichtssreden an die Völker als Rahmen geprägt wird). In 49,1-6 wendet sich der Knecht Israel (V.3b) im Vollzug der Heroldsinstruktion von 48,20 selbst an die Völker (V.1a) und berichtet betont am Schluß von seiner neuen Einsetzung zum "Licht der Völker" (Neuinterpretation von 42,6b der Grundschrift), d.h. dazu, Jahwes Heil bis zum Ende der Erde bekannt (und wirksam) zu machen.

67 Das dritte und vierte "Gottesknechtslied" sind m.E. eine individualisierende Nachinterpretation durch die 2. Erweiterungsschrift.

Mit weiteren größeren Textbeiträgen der ersten Jerusalemer Redaktion innerhalb von Jes 40-48 ist im übrigen kaum zu rechnen, abgesehen von 44,26b-28⁶⁸, das in der Einleitung des großen Kyrosorakels die Wiederaufrichtung Jerusalems als Ziel der Berufung des Kyros vorordnet und sie mit dem Meereskampf parallelisiert (V.27).

3.3 Beispiele aus der Nachgeschichte der Weg- und Rückkehrtheologie im Jesajabuch

In der weiteren Motivgeschichte, insoweit sie sich aus den analysierten Texten erheben läßt, tritt die Vorstellung von der Rückkehr Jahwes zum Zion ganz zurück, um erst in der Erweiterungsstufe von Jes 35* in verwandelter Form wiederzukehren. Die Exodus- und Wüstenzugmotive dienen nun dazu, ein Element der neuen Heilszeit für Jerusalem zu beschreiben: die Rückkehr der verstreuten Diaspora (vermutlich in 55,12f) oder, noch später, die herausgehobene Rolle der Stadt als Wallfahrtsziel der Pilger aus der Diaspora (62,10-12* und Kap. 35*). Damit sind die Motive allerdings ihrem ursprünglichen Verwendungskontext ganz entfremdet; von "Exodustexten" kann hier nur noch in einem abgeleiteten, uneigentlichen Sinne gesprochen werden.

55,12f, der Schlußtext der zweiten Jerusalemer Redaktion in Kap. 40-55, formuliert eine Verheißung an jene, die das in und für Jerusalem gewirkte Heil (vgl. 46,13b) annehmen (vielleicht die Diasporajuden), und zwar aus Elementen

68 CRÜSEMAN (88, Anm.1) hat auf die formale Singularität der Partizipienreihe 44,24-28 in Deuteriojesaja aufmerksam gemacht und vor allem deshalb diesen Text als sekundär ausgeschieden. Dagegen ist daran festzuhalten, daß 44,24 mit 45,7 zusammen eine Rahmenfunktion für das Kyrosorakel hat und von ihm nicht getrennt werden sollte (vgl. die ähnliche Rolle von 42,5 in 42,5-9). Das gilt aber nicht für die Fortsetzung 44,25-28, die auch in sich schwerlich einheitlich ist. V.26b-28 heben sich formal von V.25-26a ab (Partizipien mit Artikel, Weiterführung in der 1.Pers.) und nehmen inhaltlich die Pointe des Kyrosorakels vorweg (nämlich die Berufung des Kyros), um diese durch Aussagen über das Schicksal Jerusalems zu rahmen. Die Erwähnung der "Städte Judas" (V.26b) erscheint der syntaktischen Spannungen wegen als noch spätere Einfügung. V.25-26a fallen inhaltlich und formal (Partizipien ohne Artikel, Weiterführung in der 3.Pers.) aus diesem Kontext heraus. Sie erinnern an die Worttheologie der 2. Erweiterungsschicht (vgl. 40,6-8; 55,10f).

ten der Wegtheologie, die nicht mehr dem Schutz und der Führung der Wandern- den zugeordnet, sondern zur Schilderung einer verwandelten Welt verselb- ständig werden. Der eschatologische Aspekt der Endgültigkeit wird dabei aus- drücklich hervorgehoben ⁶⁹. Von einer Rückkehr Jahwes ist nicht die Rede; die Funktion dieses Motivs, nämlich Jahwes aktive Rolle bei der Heilswende zu artikulieren, übernimmt eine hypostasierende Worttheologie: Jahwe kommt nicht mehr, sondern sendet sein wirkmächtiges Wort in die Geschichte.

62,10-12, redaktioneller Schlußtext von Kap. 60-62, greift die Wegbereitungs- rufe des Prologs auf, um zur Vorbereitung des Einzugs der Diasporapilger aufzurufen, und benutzt Elemente der Rückkehrtheologie aus demselben Prolog, um dieses Ereignis als "Kommen der Rettung" zu interpretieren. Die Vorstel- lung vom Kommen Jahwes wird (wie in Kap. 60-62 überhaupt) vermieden.

Kap. 35* schildert die neue Heilszeit im Bild der Verwandlung der Wüste zu Garten und Wald. Die Beziehungen zum Wegmotiv werden dabei gegenüber der Tradition umgekehrt: die Existenz der wunderbaren Straße, die den Pilgern sicheren Zugang zum Zion gewährt, ist nur noch ein Element der verwandelten Welt. Die Erweiterung V.3-6a, gleichzeitig mit der Voranstellung von Kap. 34, übermalt diese Verheißung mit protoapokalyptischen ⁷⁰ Farben. Dem Anbruch

69 Beachtung verdient der Versuch von BRUEGGEMANN, in Jes 55 eine Abhängig- keit von deuteronomistischer Theologie aufzuweisen. B. beruft sich dabei u.a. auf die Verwendung von מִלִּי, die "Davidsgnaden", die Umkehrforderung und die Worttheologie. Auch in anderen Texten der 2. Erweiterungsschicht wäre nach deuteronomistischem Einfluß zu fragen. Zu denken ist dabei an die Worttheologie in 40,6-8* und das "Aufrichten des Wortes seiner Knech- te" 44,25f (vgl. מִלִּי מִקִּי Dtn 9,5; 2 Sam 7,25; 1 Kön 2,4; 6,12; 12,15; "meine Knechte, die Propheten" 2 Kön 9,7; 17,13.23; 21,10; 24,2; Jer (D) 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; Am 3,7; vgl. THIEL, 626). In die- sem Zusammenhang sei auch die Verwandtschaft der individuellen Sicht des Ebed Jahwe (m.E. nur im 3. und 4. "Gottesknechtslied" der 2. Erweite- rungsschicht) mit der Erwartung eines "Propheten wie Mose" Dtn 18,18 vermerkt (vgl. VON RAD, 1965a, 269f).

70 Der Begriff ist hier so verwandt, wie ihn KAISER (1973a, 2) einführt.

der Heilszeit tritt als negatives Gegenstück ein furchtbares und endgültiges Gericht von kosmischen Maßstäben über die Völker gegenüber. Es sind die beiden Seiten eines Geschehens, das der Erweiterer unter Benutzung von 40,9f als Kommen Jahwes, nun aber als rächenden und rettenden Gottes stilisiert. Vermutlich ist hier dieselbe protoapokalyptische Redaktion am Werk, die das Heilsbüchlein Kap. 60-62 mit 59,15-20 (doppeltes "Kommen" Jahwes in V.19b. 20) und Kap. 63 ("Kommen" in V.1) gerahmt hat und ebenso das Heilswort 66,7-14 mit 66,6+15f (vgl. 66,15 הנה יהוה באש יבוא mit 40,10 הנה אדני יהוה בחזק (יבוא)⁷¹.

Der erneute Rückgriff auf die Vorstellung vom Kommen Jahwes ist auf dem Hintergrund einer zeitgeschichtlichen Situation zu verstehen, die in ihrer Bedrohlichkeit als Abwesenheit Gottes erfahren wurde. Unter diesen Umständen konnte Heil nur in Diskontinuität zur Geschichte gedacht werden, als gewalttames Eingreifen des Rächergottes, das mit den Feinden (den Völkern) ein für allemal ein Ende macht, für die Frommen aber, die ausharren, einen neuen Äon heraufführt. Für diese Erwartung bot die Rückkehrtheologie von Jes 40-52, freilich unter Ausblendung der Exodusbegriffe, nochmals einen Artikulationsrahmen, wobei die in ihr tradierten mythisch-geschichtstranszendenten Züge der Zionstheologie einen Anknüpfungspunkt bildeten⁷².

Die Geschichte der Exodusbegriffe im Jesajabuch ist mit den genannten Texten keineswegs abgeschlossen, vielleicht auch in ihrer Spätphase von diesen Texten aus nicht hinreichend zu beschreiben. Die jüngsten Redaktionsschichten des Jesajabuchs greifen in 11,11-12.15-16⁷³ (Sammlung der Diaspora und Wunderstraße) und in der Einfügung des Klagepsalms um Zion in 63,7-64,11⁷⁴ mit seiner Berufung auf das Meerwunder (63,11-14) wieder ausdrücklich auf Exodusbegriffe zurück. Bis zuletzt bleibt die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und die Rettung am Schilfmeer Kristallisationspunkt und Modell der Hoffnung auf Zukunft.

71 Zur Literarkritik von Jes 66 vgl. WESTERMANN, 1966a, 332. Von einer "apokalyptischen Redaktion" sprechen auch WEIMAR-ZENGER, 156 Anm. 14.

72 Auf den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Apokalyptik und der mythisch verstandenen Zionstheologie weist MÜLLER (123) hin.

73 Vgl. WEIMAR-ZENGER, 159f.

74 Vgl. FOHRER, 1964b, 246-256.

LITERATURVERZEICHNIS

Innerhalb der Arbeit werden Autoren grundsätzlich nur mit ihrem Namen und der jeweiligen Seitenzahl (bzw. Paragraphenangabe) zitiert. Verschiedene Arbeiten desselben Autors werden zusätzlich mit ihrem Erscheinungsjahr zitiert, im gleichen Jahr erschienene Arbeiten erhalten außerdem einen Index an der Jahreszahl.

Die Abkürzungen der biblischen Bücher richten sich nach dem Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien (Stuttgart 1971). Die übrigen Abkürzungen folgen BOTTERWECK - RINGGREN, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Stuttgart 1970ff).

ALONSO-SCHÜKEL, L., Die stilistische Analyse bei den Propheten: VTS 7 (1960) 154-164.

ANDERSON, B.W., Exodus Typology in Second Isaiah, in: B.W. Anderson - E. Harrelson (Hrsg.), Israel's Prophetic Heritage. FS MUILENBURG, New York 1962, 177-195.

ANDERSON, G.W., Isaiah XXIV-XXVII Reconsidered: VTS 9 (1963) 118-126

BALTZER, D., Ezechiel und Deuterjesaja: BZAW 121 (1971).

BALY, D., Geographisches Handbuch zur Bibel, Neukirchen 1966.

BARTH, C., Zur Bedeutung der Wüstentradiation: VTS 15 (1966) 14-23.

BARTH, H., Israel und das Assyrierreich in den nichtjesajanischen Texten des Protojesajabuchs. Eine Untersuchung zur produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung, Hamburg 1974.

BAUMGARTNER, W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967ff (zit. HAL).

BEAUDET, R., La typologie de l'Exode dans le Second-Isaïe: Laval TPh 19 (1963) 11-21.

BECKER, J., Isaias - der Prophet und sein Buch: SBS 30 (1968).

BGRICH, J., Das priesterliche Heilsorakel: ZAW (NF) 52 (1934) 81-92 (= TB 21, 1964, 217ff).

- BEGRICH, J., Studien zu Deuterojesaja: BWANT 77 (1938) (= TB 20, 1963).
- BERGSTRASSER, G., Hebräische Grammatik, Leipzig 1918, Neudr. Hildesheim 1962.
- BJØRNDAL, A.J., Zu den Zeitstufen der Zitatformel im Botenverkehr: ZAW 86 (1974) 393-403.
- BLINKINSOPP, J., Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterojesaja (Is 40-55): Concilium 2 (1966) 762-767.
- BOADT, L., Isaiah 41,8-13; Notes on Poetic Structure and Style: CBQ 35 (1973) 20-34.
- BÖHMER, S., Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30-31: Göttinger Theologische Arbeiten 5, Göttingen 1976.
- BONNARD, P. - E., Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66: Etudes Bibliques, Paris 1972.
- BOTTERWECK, G.J., Die Frohbotschaft vom Kommen Jahwes (Jes 40,1-11): BuL 15 (1974) 489-491.
- RINGGREN, H., Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart 1970ff (zit. TWAT).
- BROCKELMANN, C., Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.
- BRUEGGEMANN, W., Isaiah 55 and Deuteronomistic Theology: ZAW 80 (1968) 191-203.
- BUDDE, K., Das Buch Jesaja Kap. 40-66, in: E. Kautzsch (Hrsg.), Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bd. I, Tübingen 1909, 609-671.
- BUTTENWIESER, M., Where did Deutero-Isaiah live? JBL 38 (1919) 92-98.
- CASPARI, W., Jesaja 34 und 35: ZAW 49 (1931) 67-86.
- Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40-55): BZAW 65 (1934).
- CHEYNE, T.K., Einleitung in das Buch Jesaja, Giessen 1897.
- CHILDS, B.S., Deuteronomistic Formulae of the Exodus Tradition: VTS 16 (1967) 30-39.
- Exodus. A Commentary: OTL (1974).
- CORNILL, C.H., Einleitung in das Alte Testament, Freiburg 1891.

- CROSS, F.M.Jr., The Council of Yahweh in Second Isaiah: JNES 12 (1953) 274-277.
- The Divine Warrior in Israel's Early Cult, in: A. Altmann (Hrsg.), Biblical Motifs, Cambridge 1966, 11-30.
 - FREEDMAN, D.N., The Song of Miriam: JNES 14 (1955) 237-250.
- CROSEMANN, F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel: WMANT 32 (1969).
- DAHOOB, M., Psalms I-III: AncB 16-17A (1966, 1968, 1970).
- VAN DIJK, H.J., Consolamini, consolamini, popule meus?: VD 45 (1967) 342-346.
- DIJKSTRA, M., Zur Bedeutung von Jes 45,15ff: ZAW 89 (1977) 215-222.
- DION, P. - E., Les Chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentes d'Is 40-55. Un essai sur leurs limites précises et sur leurs origines respectives: Bibl 51 (1970a) 17-38.
- L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Isaie 40-55: Bibl 51 (1970b) 161-182.
- EATON, J.H., The Origin of the Book of Isaiah: VT 9 (1959) 138-157.
- EISSFELDT, O., Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964.
- EITZ, A., Studien zum Verhältnis von Priesterschrift und Deuterojesaja, Heidelberg 1969.
- ELIADE, M., Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954.
- Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Reinbek 1966.
- ELLIGER, K., Die Einheit des Tritojesaja (Jes 56-66): BWANT 45 (1928).
- Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja: BWANT 63 (1933).
 - Der Begriff "Geschichte" bei Deuterojesaja, in: FS O. Schmitz, Witten 1953, 26-36 (= TB 32, 1966, 199-200).
 - Deuterojesaja. 1. Teilband Jes 40,1-45,7. BK XI/1, Neukirchen 1978.
 - Der Sinn des hebräischen Wortes שָׁפַי: ZAW 83 (1971) 317-329.
 - RUDOLPH, H. (Hrsg.), Biblica Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1978 (zit. BHS).

- FISCHER, J., Das Problem des neuen Exodus in Jes 40-55: TQ 110 (1929) 111-130.
- FOHRER, G., Über den Kurzvers: ZAW 66 (1954) 199-236. (= BZAW 99, 1967, 59-91).
- Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15: BZAW 91 (1964a).
 - Das Buch Jesaja. 3. Band, Kapitel 40-66: Zürcher Bibelkommentare (1964b).
 - Die Propheten des Alten Testaments. Band 2: Die Propheten des 7. Jahrhunderts, Gütersloh 1974.
 - Die Propheten des Alten Testaments. Band 5: Die Propheten des ausgehenden 6. und 5. Jahrhunderts, Gütersloh 1976.
- GALLING, K., Biblisches Reallexikon, HAT Reihe 1,1, Tübingen ²1977 (zit. BRL²).
- GELSTON, A., Some Notes an Second Isaiah: VT 26 (1971) 517-5 .
- KAUTZSCH, E., Hebräische Grammatik (²⁸1910) (zit. GK).
- GINSBERG, H.L., The Arm of YHWH in Isaiah 51-63 and the Text of Is 53,10-11: JBL 77 (1958) 152-156.
- GLAHN, L., Der Prophet der Heimkehr, I. Die Einheit von Kap. 40-66 des Buches Jesaja, 1934.
- GLUECK, N., Das Wort haesaed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsmäßige Verhaltensweise: BZAW 47 (1927).
- GORDON, C.H., Ugaritic Textbook, Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices: Analecta Orientalia 38, Rom 1965.
- GRESSMANN, H., Die literarische Analyse Deuterojesajas: ZAW 34 (1914) 254-297.
- GUILLET, J., Le thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament: Recherches de Science Religieuse 36 (1949) 164-181.
- GUNN, D., Deutero-Isaiah and the Flood: JBL 94 (1975) 493-508.
- HABEL, N.C., The Form and Significance of the Call Narratives: ZAW 77 (1965) 297-323.

- HABEL, N.C., He Who Stretches Out the Heavens: CBQ 34 (1972) 417-430.
- Appeal to Ancient Traditions as a Literary Form: ZAW 88 (1976) 253-271.
- HARAN, M., The Literary Structure and Chronological Framework of the Prophecies in XL-XLVIII: VTS 9 (1963) 127-155.
- HARNER, P.B., Creation Faith in Deutero-Isaiah: VT 17 (1967) 298-306.
- The Salvation Oracle in Second Isaiah: JBL 88 (1969) 418-434.
- HARVEY, J., La typologie de l'Exode dans les Psaumes: ScE 15 (1963) 383-406.
- HAUSSIG, H. W., Wörterbuch der Mythologie, I. Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965.
- HERRMANN, S., Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament: BWANT 85 (1965).
- Prophetie und Wirklichkeit in der Epoche des babylonischen Exils: Arbeiten zur Theologie, 1. Reihe Heft 32, Stuttgart 1967.
- HESSLER, E., Gott der Schöpfer. Ein Beitrag auf Komposition und Theologie Deuterojesajas, Greifswald 1961.
- Die Struktur der Bilder bei Deuterojesaja: EvT 25 (1965) 349ff.
- HOLLENBERG, D.E., Nationalism and "the nations" in Isaiah XL-LV: VT 19 (1969) 23-36.
- HOLMGREN, F., Chiastic Structure in Isaiah LI 1-11: VT 19 (1969) 196-210.
- HÜLSCHER, G., Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Leipzig 1914.
- VAN HOONACKER, A., Questions de critique littéraire touchant les chh. XLss d'Isaie: RB 19 (1910) 557-572; 20 (1911) 107-114.
- HORST, F., Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): נחלה und ארחה in: Verbannung und Heimkehr. FS W. Rudolph (1961) 135-156.
- HOSSFELD, F., Untersuchungen zur Komposition und Theologie des Ezechielbuches: fzb 20 (1977).
- HUBMANN, F.D., Literar- und stilkritische Beobachtungen zu Jes 35,8-10, in: J.B. Bauer - J. Marböck (Hrsg.), Memoria Jerusalem. FS Sauer, Graz 1977, 29-41.
- JENNI, E. - WESTERMANN, C., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I-II, München 1971; 1976 (zit. THAT).

JEREMIAS, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung: WMANT 10 (1965).

- Lade und Zion. Zur Entstehung der Zionstradition, in: H.W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie. FS von Rad, München 1971, 183-198.
- Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung: Biblische Studien 65 (1975).

JONES, D.R., The Traditio Of The Oracles Of Isaiah Of Jerusalem: ZAW 67 (1955) 226-246.

JOON, P., Grammaire de l'hébreu biblique, Rom 1923.

KAISER, O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh ²1970.

- Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39, in: Das Alte Testament Deutsch. Teilband 18, Göttingen 1973.

KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. 1972.

- Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament: OBO 5 (1974)

KELLER, C.A., Das Wort OTH als "Offenbarungszeichen Gottes". Eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament, Basel 1946.

KILIAN, R., Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel: BZ NF 12 (1968) 172-185.

KITTEL, R. (Hrsg.), Biblica Hebraica, Stuttgart ³1937. (zit. BHK).

KÖHLER, L., Deuterijosaja (40-55) stilistisch untersucht: BZAW 37 (1923).

- BAUMGARTNER, W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden ²1958 (zit. KBL).

KRAUS, H.-J., Psalmen: BK XV 1/2 (²1961).

KRINETZKI, L., Zur Stilistik von Jes 40,1-8: BZ NF 16 (1972) 54-69.

KUYPER, L.J., The Meaning of תִּנּוּן Isa XL 6: VT 13 (1963) 489-492.

LACK, R., La Symbolique du Livre d'Isaie. Essai sur l'image comme élément de structuration: AnBib 59 (1973).

LAUHA, A., Das Schilfmeermotiv im Alten Testament: VTS 9 (1963) 32-46.

- Der Bund des Volkes. Ein Aspekt der deuterijosajanischen Missionstheologie, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Zimmerli, Göttingen 1977, 257-261.

- LISOWSKY, G. - ROST, L., Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart ²1958.
- LITTMANN, E., Über die Abfassungszeit des Tritojesaja, Freiburg 1899.
- LOHFINK, N., Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes: Scholastik 37 (1962) 32-44.
- Das Siegeslied am Schilfmeer, in: ders., Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, Frankfurt ²1966, 102-128.
- LORETZ, O., Die Sprecher der Götterversammlung in Is 40,1-8: UF 6 (1974) 489-491.
- LUBSCZYK, H., Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung: Erfurter Theologische Studien Bd. 11, Leipzig 1963.
- LUTZ, H.-M., Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12, 1-8 und 14,1-5: WMANT 27 (1968).
- MANDELKERN, S., Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Jerusalem ⁹1971.
- MASON, R.A., The Relation of Zech 9-14 to Proto-Zechariah: ZAW 88 (1976) 227-239.
- MAY, H., Some Cosmic Connotations of Mayim Rabbim "Many Waters": JBL 74 (1955) 3-49.
- McCARTHY, D.J., Vox bšr praeparat vocem "evangelium": VD 42 (1964) 26-33.
- MELUGIN, R., Deutero-Isaiah and Form Criticism: VT 21 (1971) 326-337.
- The Formation of Isaiah 40-55: BZAW 141 (1976).
- MERENDINO, P., Literarkritisches, Gattungskritisches und Exegetisches zu Jes 41,8-16: Bibl 53 (1972) 1-42.
- VAN DER MERWE, B.J., Pentateuchtradisies in die Prediking van Deuterojesaja, Groningen 1956.
- MEYER, R., Hebräische Grammatik I-III: Sammlung Göschen 763/763a/763b; 764/764a/764b; 5765 (Berlin 1966; 1969; 1972).

MORGENSTERN, J., The Message of Deutero-Isaiah in its Sequential Unfolding, Cincinnati 1961.

- "The Oppressor" of Isa 51,13 - Who Was He?: JBL 81 (1962) 25-34.

MOWINCKEL, S., Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922.

- Die Komposition des deuterojesajanischen Buches: ZAW 49 (1931) 87-112; 242-260.
- Der metrische Aufbau von Jes. 62,1-12: ZAW 65 (1953) 167-187.

MUILENBURG, J., The Literary Character of Isaiah 34: JBL 59 (1940) 339-365.

- The Book of Isaiah, Chap. 40-66: The Interpreter's Bible 5, New York 1956, 381-773.
- Form Criticism and Beyond: JBL 88 (1969) 1-18.

MÖLLER, H.-P., Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie: BZAW 109 (1969).

NIELSEN, E., Deuterojesaja: Erwägungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte: VT 20 (1970) 190-205.

NORIN, S.I.L., Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel: CB/OTS 9, Lund 1977.

NORTH, C.R., The "Former Things" and the "New Things" in Deutero-Isaiah, in: Studies in OT Prophecy. FS Th.H. Robinson, Edinburgh 1950, 111-126.

NOTH, N., Geschichte Israels, Göttingen ⁶1966.

PAURITSCH, K., Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jesaja 56-66): AnBib 47 (1971).

PETERS, C., Hebräisches לִיךְ als Interjektion: Bibl 20 (1939) 288-293.

POPE, M., Isaiah 34 in Relation to Isaiah 35, 40-66: JBL 71 (1952) 235-243.

PREUSS, H.D., "Ich will mit dir sein!": ZAW 80 (1968) 139-173.

- Verspottung fremder Religionen im Alten Testament: BWANT 92 (1971).
- Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft, Neukirchen 1976.

PROCKSCH, O., Jesaja I, in: Kommentar zum Alten Testament Bd. IX, 1, Leipzig 1930.

VON RAD, G., Theologie des Alten Testaments Bd. II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ⁴1965.

- כפלים in Jes 40,2 = Äquivalent?: ZAW 79 (1967) 80-82.

RADDAY, Y.T., Two Computerized Statistical-Linguistic Textes concerning the Unity of Isaiah: JBL 89 (1970) 319-324.

- The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics, Hildesheim 1973.

- An Analytical Linguistic Concordance to the Book of Isaiah: The Computer Bible, vol. 2, Scholars press, Missoula, Montana for Biblical Research Associates 1975.

RAHLFS, A., Septuaginta I-II, Stuttgart ⁷1962.

RENDTORFF, R., Die theologische Stellung des Schöpferglaubens bei Deuterjesaja: ZThK 51 (1954) 3-13.

REITERER, F.V., Gerechtigkeit als Heil. צדק bei Deuterjesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition, Graz 1976.

RICHTER, W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch: BBB 18 (1963).

- Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

RIGNELL, L.G., A Study of Is. 40-55, Lund 1956.

RINGGREN, H., Zur Komposition von Jesaja 49-55, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Zimmerli, Göttingen 1977, 371-376.

SCHMID, H.-H., Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie: ZThK 70 (1973) 1-19.

SCHMIDT, W.H., Königtum Gottes in Ugarit und Israel: BZAW 80 (²1966).

- Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, 2. erweiterte Auflage 1975.

SCHOORS, A., Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles Deutéro-Isaiens: ETHL 40 (1964) 19-47.

- L'Eschatologie dans les Propheties du Deutéro-Isaie, in: Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament, Recherches Bibliques 8 (1967).

- SCHOORS, A., I am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is XL-LX: VTS 24 (1973).
- SCHROTEN, E.N.P., Het gerundium in Deutero-Jesaja: NTT 17 (1962) 54-58.
- SCOTT, R.B.Y., The Book of Isaiah, Chap. 1-39: The Interpreter's Bible 5, New York 1956, 151-381.
- SEELIGMAN, I.L., Voraussetzungen der Midraschexegese: VTS 1 (1953) 150-181.
- SMART, J.D., History and Theology in Second Isaiah, New York 1965.
- SMEND, R., Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens: Theol. Stud. 95 (1968).
- SNAITH, N.H., Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences: VTS 14 (1967) 135-264.
- SPYKERBOER, H.C., The Structure and Composition of Deutero-Isaiah. With Special Reference to the Polemic against Idolatry, Groningen 1976.
- STAMM, J.J., Berft Cam bei Deuterojesaja, in: H.W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie. FS von RAD, München 1971, 510-524.
- STECK, O.H., Bemerkungen zu Jes 6: BZ NF 16 (1972a) 188-206.
- Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterojesaja: Theol. Stud. 111 (1972b).
- STOEBE, H.J., Zu Jesaja 40, V.6: WuD NF 2 (1950) 122-128.
- STUHLMUELLER, C., Creative Redemption in Deutero-Isaiah: AnBibl 43 (1970).
- STUMMER, F., Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes 40-66: 1) Jes 40,3-5; JBL 45 (1925) 172f.
- TANNERT, W., Jeremia und Deuterojesaja, Leipzig 1956.
- THIEL, W., Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia, Berlin 1970.
- TIDWELL, N.L.A., Wā'ōmar (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision: JBL 94 (1975) 343-355.
- TOM, W., Welke is de Zin von het "Dubbel outvangen" nit Jesaja 40,2f?: GThT 59 (1959) 122-123.
- DE VAUX, R., Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan, Paris 1971.

- VINCENT, J.M., Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55: BET 5 (1977)
- VOLZ, P., Jesaja II, in: Kommentar zum Alten Testament Bd.IX, 2, Leipzig 1932.
- WAKEMAN, M.K., God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery, Leiden 1973.
- VON WALDOW, H.-E., Anlaß und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja, Bonn 1953.
- WANKE, G., Die Zionstheologie der Korachiten: BZAW 97 (1966).
- WEIDNER, E., Assyrische Itinerare: ArOr 21 (1966) 42-46.
- WEIMAR, P., Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte, fzb 9 (1973).
- ZENGER, E., Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels: SBS 75 (1975).
- WEINFELD, M., Deuteronomy and the Deuteronomic Schools, Oxford 1972.
- WERNBERG - MØLLER, Two Difficult Passages in the OT: ZAW 69 (1957) 69-73.
- WESTERMANN, C., Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament: KuD 6 (1960) 2-30.
- Das Heilswort bei Deuterojesaja: EvTh 24 (1964a) 355-373.
 - Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, in: ders., Forschung am Alten Testament: TB 24 (1964b) 92-170.
 - Das Buch Jesaja. Kap. 40-66: ATD 19 (1966)
- WIDENGREN, G., Sakrales Königtum im AT und im Judentum, Stuttgart 1955.
- WILDBERGER, H., Jesaja. 1. Teilband: Jesaja 1-12: BK X (1972).
- WILSHIRE, L.E., The Servant-City: A New Interpretation of the "Servant of the Lord" in the Servant-Songs of Deutero-Isaiah: JBL 94 (1975) 356-367.
- WOLFF, H.W., Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.
- ZIEGLER, J., Isaias, Septuaginta Vetus Testamentum Graecum, Vo. 14, Göttingen 1939.
- Isaias, in: F. Nötscher (Hrsg.), Das Alte Testament (Echter-Bibel), Würzburg 1954.

ZILLESSEN, A., Der alte und der neue Exodus: Archiv für Religionswissenschaft VI (1903) 288-304.

ZIMMERLI, W., Zur Sprache Tritojesajas: Schweizerische Theol. Umschau 20 (1950) 110-122 (= TB 19, ²1963, 217-233).

- Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 27, Zürich 1954 (= TB 19, ²1963, 41-119).
- Der "Neue Exodus" in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten, in: FS Vischer, Montpellier 1960, 216-227 (= TB 19, ²1963) 192-204.

Register der Bibelstellen

(in Auswahl, unter Berücksichtigung des Inhaltsverzeichnisses und der Zwischenüberschriften)

<u>Gen</u>		<u>Rut</u>	
7,11	104	2,13	55
30,28.32f; 31,8	34		
34,4	55	<u>2 Sam</u>	
50,21	55	19,8	55
<u>Ex</u>		<u>1 Kön</u>	
6,6	59	14,11	30
12,11	118		
14	70, 107f	<u>2 Kön</u>	
14,21	109	18,13.17-20,19	24
15,1-18	108, 110		
15,16	60	<u>Neh</u>	
15,21	70, 107	6,13	128
		9,10	128
<u>Num</u>		<u>Ijob</u>	
24,3	122	4,3f	152
<u>Dtn</u>		7,12	103
16,3	118	26,13	103
31,6-8	151		
<u>Jos</u>		<u>Ps</u>	
19,51	88	7,7	101
		18,16	108
		35,23	101
<u>Ri</u>		36,7	104
19,3	55	44,24f	101

59,5	101	35	189, 201f
68	52	35,4ff	33
74	110	35,9	105
74,12	103	35,10	94
74,13	103	36-39	24
74,13f	106f	39,6	24
77,20	70	40-48	163-168, 170,
89	110		175, 177, 179f,
89,9f	106f		182, 190
89,11	102	40-52	187
107,20	105	40,1	121
133,1	122	40,1.9	54
		40,1f	80, 88, 154,
			160
		40,1f.9f	135, 176, 178f,
			181
		40,1-10	112, 162, 184,
			200
		40,1-11	21, 159, 161
		40,2	57, 68, 96,
			180, 198
		40,3	19, 37, 139
		40,3-5	160, 163f, 176,
			178, 181f, 185,
			194
		40,3.9f	140, 187
		40,4	89, 128, 183
		40,5	37, 67, 75,
			144, 177, 183,
			186, 193
		40,6-8	30, 125, 160ff
		40,9	152, 182
		40,9f	85, 92, 130,
			138f, 154, 185
		40,9-11	21
		40,10	110, 121, 140,
			203
<u>Jes</u>			
1,2	31		
1,11	61		
1,18	61		
1,20	30		
2,12	45		
5,25f	59		
6	30		
6,1-10	161		
6,1-13	66		
6,4.8	43		
9,7-20	59		
10,16	51		
11,11f.15f	203		
12,6	58		
13,2ff	134		
13,20-22	157		
18,7	126		
19,20	129		
21,17	30		
22,25	30		
30,7	106		
32,24	152		
33,9	148		
34	132, 152, 155-		
	157. 202		

40,10f	21	42,6f	92, 158
40,12	176	42,7	84, 88, 183
40,12-18.21-31	191	42,8	46f, 75
40,13	193	42,10ff	177
40,14	191	42,10-13	153
40,16	12	42,11	153
40,19f	158	42,12	46f
40,21	122	42,13	47, 171
40,25	61	42,14ff	171, 176f, 192
40,26	47, 56	42,15	17, 176
40,27	194	42,16	49, 191
40,27f	192	42,16f	47
40,28	150	42,17	158
41,4	195	42,18f	152, 155
41,5.20	47	43,1.21	195
41,8	195	43,1-3	176, 191f
41,10	86	43,5f	49, 92
41,14	81	43,5-7	110
41,14-16	47, 49, 176f	43,6f	21
41,15	176	43,7	46f, 75
41,16	28, 50, 67f,	43,8	56, 71, 152, 155
	80	43,14	67, 81, 84
41,17	176	43,14f	176
41,17-20	153, 174, 183,	43,15	122
	192, 194	43,16	110
41,18f	47f, 92	43,16ff	104
41,19	127, 149, 153	43,16-21	21, 48f, 51,
41,20	28, 68		111, 169-177,
41,21	61		191f
41,26	71	43,17	19
41,27	57	43,18	196
42,1	86	43,19	53, 127, 176,
42,1-4	158, 200		193f
42,5	32, 87	43,20	56, 89, 149,
42,5-7	91		153, 175
42,5-8	167	43,20f	17, 183
42,6	83, 200	43,21	193

43,25	180	49-52	164-168, 175
44,2	195		180ff, 190
44,3	17	49,1-6	79, 158, 200
44,6	122	49,1-12	79
44,9-20	158	49,6	83, 87f
44,20	34	49,6.8	119
44,22	180	49,7-12	21, 49, 167,
44,23	77, 79, 121,		182-185
	128, 200	49,8-13	79
44,24	195	49,9	34
44,24-28	81	49,9.11	49
44,26-28	198, 201	49,9-11	111
44,28	34, 193	49,9-12	110
45,1	84	49,10	49, 148, 153
45,2.13	47	49,11	19, 47
45,7	195	49,12.22	21
45,8	79	49,13	12, 54, 77,
45,12	56		121, 128, 179,
45,16f.20	158		183, 185, 200
45,17	129	49,14	199
45,21	102	49,14-20	90
46,1-13	112	49,14-21	185
46,5-8	158	49,21	96
46,7	86	49,21-23	187
46,10	102, 193	49,22	126
47,4	95	49,22-26	123
48,2	95	49,25.26	97
48,6-8	195	50,1-2	123
48,10	194	50,2	17, 86
48,11	46f, 75	50,4-9	158
48,14	193	51,1-16	93
48,16	86	51,2f	180
48,17	81, 83	51,3	54, 153f, 198
48,20	134, 139, 164,	51,3.19	179
	177, 186	51,5	139
48,20f	12, 20	51,6.8	119
48,21	19	51,7f	93
48,21f	164	51,9	19, 28, 59,
			140

51,9f	169ff, 173	53,7	126
51,9ff	21	54	124
51,9.17	54, 117	54f	123
51,9-52,2	172, 174, 198	54,2	81
51,10	17, 83, 98,	54,5	95
	182, 185	54,8	129
51,10f	149	54,9.11	97
51,11	150	55,1-3	124, 129
51,12	54	55,1-9	187
51,12-16	94ff	55,3	129
51,16	55	55,4f	124, 129
51,17	28, 59	55,6f	124
51,17.19	110, 180	55,6-8	129
51,18	96	55,6-9	160
51,19	54	55,6-13	159
51,19-23	96f	55,8f	125
52,1	28, 117	55,9f	125
52,1f	99f, 110	55,9-11	129
52,1.11	54	55,10f	66, 160
52,3-6	97, 114	55,12	174
52,7	57ff, 87, 200	55,12f	21, 153, 160,
52,7ff	80, 172		186f, 199, 201
52,7-10	12, 21, 113,	55,13	148
	161f, 178, 198,	56,1-8	123
	200	56,10	152, 155
52,7-12	21	57,14	28, 51
52,8	57, 110	58,8	46
52,9	54f, 77, 179	58,14	30
52,9f	79, 174, 200	59,15-20	203
52,10	59, 111, 186	59,17	152
52,11	28, 135, 137	60	188
52,11f	20, 126	60-62	131, 203
52,12	49, 162	60,1f	46
52,13	115	60,1f.20	188
52,13-53,12	82, 158, 161	60,1-20	131, 133, 141
52,14	90	60,1-22	199
52,15	91	60,4.9	188
53,3	90	60,4-9	141

60,6f.13	188	29,19f	34
60,10	86, 188	32,2-6	106
60,10-12	188	36,7ff	198
60,13	148	39,13	128
60,14f	132		
60,15	188		
61,2	86	<u>Dan</u>	
61,6	132	9,15	128
62,1-7	141, 188		
62,4	132	<u>Hos</u>	
62,10	28, 33, 51f	2,16	55
62,10-12	21, 187, 201f		
62,11	154		
62,12	105	<u>Joel</u>	
63,1-6	157	4,8	30
63,11-14	203		
63,12.14	128		
66,6	203	<u>Am</u>	
66,7-14	203	7,4	104
66,14-16	134	9,11	88
66,15	33, 148		
66,15f	203		
		<u>Nah</u>	
<u>Jer</u>		1,3f	106f
13,15	31	1,4	108
30f	52, 86	2,1	58, 119
31,7-9	52f		
31,9	126		
31,11	150	<u>Hab</u>	
31,16	34	2,19	101
32,20	128	3,8	107
33,9	128		
51,27	134		
51,36	108	<u>Mal</u>	
		3,1	51
<u>Ez</u>			
29,3-5	106, 109		